

# Dt 26, 17—19 UND DIE „BUNDESFORMEL“<sup>1</sup>

Von N. Lohfink SJ, Rom

## 1. Die sogenannte „Bundesformel“

Die das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel bestimmende Formel „Ich will euch zum Gott sein, und ihr sollt mir zum Volk sein“ ist in verschiedenen leichten Abwandlungen direkt und indirekt im Alten Testament 19mal zweigliedrig, 9mal mit dem ersten Glied und 9mal mit dem zweiten Glied belegbar:

zweigliedrig: Ex 6, 7; Lv 26, 12; Dt 26, 17—19; 29, 12; 2 Sam 7, 24 (= 1 Chr 17, 22); Jr 7, 23; 11, 4; 24, 7; 30, 22; 31, 1. 33; 32, 38; Ez 11, 20; 14, 11; 36, 28; 37, 23. 27; Zach 8, 8.

Jahwe Gott Israels: Gn 17, 7. 8; Ex 29, 45; Lv 11, 45; 22, 33; 25, 38; 26, 45; Nm 15, 41; Ez 34, 24.

Israel Volk Jahwes: Ex 19, 5f(?); Dt 4, 20; 7, 6; 14, 2; 27, 9; 28, 9; 1 Sam 12, 22; 2 Kg 11, 17; Jr 13, 11.

Typisch scheint die Konstruktion von *hjh* mit doppeltem *lāmēd* zu sein; analoge Konstruktionen treten nämlich auf, wenn statt *hjh* ein anderes Verbum steht. An die Formel anklingende Formulierungen, deren Zusammenhang mit der Formel aber nicht ohne weiteres vorausgesetzt werden kann, finden sich bei Hosea (vor allem in 1, 9 und 2, 25) und in den Psalmen (33, 12; 95, 7; 100, 3). Den Sprachhorizont, in dem die Formel erwächst, bilden die sehr zahlreichen Stellen mit „mein Volk“, „dein Volk“, „mein Gott“, „unser Gott“, „dein Gott“, „euer Gott“.

Es hat sich eingebürgert, die Formel als die „Bundesformel“ oder sogar als die „Sinaibundesformel“ zu bezeichnen.

Der Bezeichnung „Sinaibundesformel“ fehlt ohne Zweifel das hinreichende Fundament in den Texten. Die Belege Jr 24, 7; 30, 22; 31, 1. 33; 32, 38; Ez 11, 20; 36, 28; 37, 23. 27; Zach 8, 8 (volle Formel); Ez 34, 24 (Jahwe Gott Israels) verheißen prophetisch ein neues Gottesverhältnis. Sieht man von ihnen ab, dann bleiben 25 Belege. Aus ihnen sind noch Gn 17, 7. 8; Dt 14, 2; 28, 9 auszuscheiden, weil an diesen Stellen keine Hinweise auf einen geschichtlichen Zusammenhang stehen. Vier Texte versetzen die Verwirklichung des in der Formel ausgedrückten Verhältnisses zwischen Jahwe und Israel in die Königszeit: 1 Sam 12, 22; 2 Kg 11, 17; Jr 13, 11; Ez 14, 11. Sie sind für die Geschichte der Formel nicht unwichtig. Doch treten sie statistisch zurück gegenüber 14 Belegen, die — offenbar in einer festen Motivassoziation — die Formel im Zusammenhang mit der formelhaften Wendung von der Herausführung bzw. dem Auszug aus Ägypten enthalten: Ex 6, 7; 29, 45; Lv 11, 45; 22, 33; 25, 38; 26, 12. 45; Nm 15, 41; Dt 4, 20; 7, 6; 2 Sam 7, 24 (= 1 Chr 17, 22); Jr 7, 23; 11, 4. Dazu kommt aus den futurischen Stellen Jr 31, 33, wo

<sup>1</sup> Umgearbeitete Fassung eines Vortrags im Collegium Canisianum in Innsbruck am 26. 1. 1968. Ich danke W. L. Moran SJ von der Harvard University, Cambridge Mass., für das Lesen des Manuskripts und eine Reihe wichtiger Hinweise.

im Zusammenhang die zukünftige *berît* mit der *berît* beim Auszug aus Ägypten(!) verglichen wird. Demgegenüber findet sich kein Beleg, in dem in ähnlicher Weise in unmittelbarer Verbindung mit der Formel die Sinaiereignisse genannt würden. In der Sinaiperikope des Buches Exodus findet sich in Ex 19, 5f in relativ aufgelöster Form ein Anklang an die zweite Hälfte der Formel (Israel Jahwes Volk), aber selbst hier ist unmittelbar davor im gleichen Redestück von der Befreiung aus Ägypten die Rede (19, 4a). Einen eigentümlichen Befund bieten auch die drei noch verbleibenden Stellen, die alle aus dem Dtn sind. Im Zusammenhang ist dort die Formel mit dem Bundeschluß im Land Moab zu verbinden, der im Dtn geschildert wird. Das ist vor allem für Dt 29, 12 deutlich durch die einleitende Unterscheidung einer Horeb-*berît* und einer Moab-*berît* in 28, 69, gilt aber vom Kontext her auch für Dt 26, 17–19 und 27, 9. Doch läßt sich diese Ansetzung der Formel bei den Moabereignissen mindestens für Dt 26, 17–19 als sekundär erweisen. Es wird später zu zeigen sein, daß Dt 26, 17–19 zu einem literarischen Rahmenwerk gehört, das die Texte Dt 5, 1–26, 19; 28, 1–45 zusammenhält; es bildet darin gewissermaßen das Scharnier<sup>2</sup>. Die ursprüngliche Überschrift dieses Textblockes dürfte Dtn 4, 45 sein<sup>3</sup>. Dort wird der Vortrag des überschriebenen Textes jedoch angesetzt *b'sē tām mimmisrājim* „als sie aus Ägypten auszogen“. In 4, 46 wird diese Zeitangabe unter Wiederholung der Formel und ausdrücklichem Rückbezug auf die in Dt 2–3 geschilderte Eroberung des Ostjordanlands sekundär auf den Moabbund hin interpretiert. Damit dürfte die statistisch vorherrschende stereotype Motivverbindung zwischen unserer Formel und der „Herausführung aus Ägypten“ auch traditionsgeschichtlich als die ältere erwiesen sein. Natürlich kann man fragen, ob die „Herausführung aus Ägypten“ in diesen Texten sich im strengen Sinn auf den in Ex 1–15 geschilderten Ereigniszusammenhang bezog<sup>4</sup> oder ob es sich nur um einen Klischeeausdruck handelte, der einfach besagen wollte: „in Israels Urzeit“. Aber es bleibt doch überraschend, daß jede ursprüngliche Verbindung zur Sinai-Horebtradition zu fehlen scheint, und so ist es mindestens irreführend, wenn man von der „Sinaibundesformel“ spricht. Man müßte dann schon eher „Auszugsbundesformel“ sagen.

Aber man kann darüber hinaus einige Überlegungen anführen, die auch die Berechtigung der Bezeichnung „Bundesformel“ zweifelhaft werden lassen.

Von ihrer Form her stellt nämlich die Formel eher eine Analogie zu Sohnschaft und Heirat her als zu einem politischen Vertragsver-

<sup>2</sup> Vgl. unten S. 542. 547.

<sup>3</sup> Vgl. die Ausdrücke für „Gesetz“ in 4, 45 mit denen in 5, 1; 11, 32; 12, 1; 26, 16. 17. Die davorstehende Überschrift in 4, 44 gehört zusammen mit den Überschriften in 1, 1; 28, 69; 33, 1 zu einem späteren, neues Material ins Buch integrierenden Überschriftensystem. Dazu vgl. N. Lohfink, Der Bundeschluß im Land Moab: BZ 6 (1962) 32–56, 32 Anm. 3.

<sup>4</sup> So im Zusammenhang mit ähnlichen Beobachtungen M. Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch. Stuttgart 1948, 50 Anm. 162.

hältnis, an das man beim Wort „Bund“ zunächst denkt. Aus der Bibel lassen sich vergleichen:

2 Sam 7, 14 „Ich will sein Vater werden, und er soll mein Sohn werden“<sup>5</sup>;

Jr 31, 9: „Ich bin Israels Vater geworden, und Ephraim ist mein Sohn“<sup>6</sup>;

Os 2, 4: „denn sie ist nicht meine Frau, und ich bin nicht ihr Mann“<sup>7</sup>.

Die *verba solemnia* der Eheschließung (und — falls in Israel vorhanden — der Adoption) hatten die Form von Nominalsätzen, während die Formulierungen mit *hjb* (bzw. *ntn*, *lqh*) *l<sup>e</sup> . . . l<sup>e</sup> . . .* bei der Werbung sowie beim Sprechen über Werbung und Eheschließung gebraucht wurden. Am greifbarsten ist dieser Unterschied in dem aramäischen Ehebrief Cowley 15, 3f: „Ich kam in dein Haus, damit du mir deine Tochter M. zur Ehe gibst. Sie (ist hiermit) meine Frau, und ich (bin hiermit) ihr Mann von diesem Tag an für immer.“<sup>8</sup> Die „Bundesformel“ kann also nicht als Nachahmung der *verba solemnia* der Eheschließung (und Adoption) selbst betrachtet werden. Trotzdem erinnert sie gerade durch ihre Zweigliedrigkeit an das Sprachfeld der Ehe (und Adoption bzw. natürlichen Sohnschaft). Israel hat ja auch sonst oft sein Verhältnis zu Jahwe in Analogie zum Verhältnis Sohn-Vater und Frau-Mann gesehen.

<sup>5</sup> Ähnlich und ebenfalls von Salomo: 1 Chr 17, 13; 22, 10; 28, 6. Stets liegt die typische Konstruktion mit doppeltem *lāmēd* vor. Der Beleg der „Bundesformel“ in 2 Sam 7, 24 könnte stilistisch eine Art Echo auf 7, 14 bilden. G. Fohrer: ThWbNT VIII 350f, möchte bei den Davididen nicht von Adoption, sondern von Legitimation als Analogon sprechen. Doch das zwingt ihn, zunächst noch eine Übertragung von der Mutter auf den Vater als Sprechenden anzunehmen. H. Donner, Adoption oder Legitimation? Erwägungen zur Adoption im Alten Testament auf dem Hintergrund der altorientalischen Rechte: Oriens Antiquus 8 (1969) 87–119, lehnt Adoption für Israel ab, betrachtet aber die Sohnesaussagen für die Davididen als „Bildrede“. Das Bild wäre natürliche Sohnschaft.

<sup>6</sup> Die erste Satzhälfte hat die Konstruktion mit doppeltem *lāmēd*, die zweite ist Nominalsatz.

<sup>7</sup> Nominalsätze. Die Ausleger und Rechtsgeschichtler nehmen im allgemeinen an, hier werde eine der Heiratsformel entsprechende Scheidungsformel zitiert. Man kann Kraeling (vgl. unten) Nr. 15, 22. 25 vergleichen, dazu eine Reihe akkadischer Urkunden. Allerdings fehlt für die Existenz einer solchen Scheidungsformel nicht die Bestreitung, vgl. W. Rudolph, Hosea (KAT XIII 1) Gütersloh 1966, 65. Auf jeden Fall steht eine Heiratsformel im Hintergrund, wie mindestens außerbiblisches Material zeigt. Zur altbabylonischen Formel: M. David, Die Adoption im altbabylonischen Recht (Leipziger rechtswissenschaftliche Studien 23). Leipzig 1927, 78–81. Kassitische und assyrische Belege bringt C. Kuhl, Neue Dokumente zum Verständnis von Hosea 2, 4–15: ZAW 52 (1934) 102–109. Zur Formel in Elephantine: A. Cowley, Aramaic Papyri of the Fifth Century B. C., Oxford 1923, Nr. 15 Z. 4; E. G. Kraeling, The Brooklyn Museum Aramaic Papyri. New Haven 1953, Nr. 2 Z. 3f, Nr. 7 Z. 4. Das Weiterleben der Formeln bis in die rabbinische Welt belegt L. Blau, Die jüdische Ehescheidung und der jüdische Scheidebrief II. Straßburg 1912, 10–18. Eine moderne arabische Parallele: H. Schmidt, Die Ehe des Hosea: ZAW 42 (1924) 245–272, 252 Anm. 1.

<sup>8</sup> *l'ntw* entspricht sachlich einem hebräischen *l'isšāb*. Die These von Blau, daß auch die Formulierung mit *hjb l<sup>e</sup> . . . l<sup>e</sup> . . .* in Mesopotamien, im alten Israel und in Elephantine eine eigentliche Eheschlußformel gewesen sei, hält bei einer Prüfung seiner Belege nicht stand.

Darüber hinaus steht die „Bundesformel“ mehrfach in Zusammenhängen, wo diese Sicht sowieso schon anklingt<sup>9</sup>. So legt sich mindestens von der Form her die Bezeichnung „Bundesformel“ nicht gerade nahe. Sie geht wohl auf die Beobachtung zurück, daß an 13 Belegstellen der Formel im unmittelbaren Zusammenhang auch das Wort *berit* steht, und *berit* wird üblicherweise deutsch mit „Bund“ wiedergegeben.<sup>10</sup>

Die Belegstellen sind:

Formel: Gn 17, 7. 8	<i>berit</i> : 2. 4. 7
Ex 6, 7	4. 5
Ex 19, 5f (?)	5
Lv 26, 12	9
Lv 26, 45	44. 45
Dt 4, 20	13
Dt 7, 6	9
Dt 29, 12	11. 13
2 Kg 11, 17	17
Jr 11, 4	2. 3. 6. 8
Jr 31, 33	31. 32. 32. 33
Jr 32, 38	40
Ez 34, 24	25
Ez 37, 23. 27	26. 26

Mindestens in Gn 17, 2–8; Lv 26, 44f; Dt 29, 9–14; Jr 11, 2–8; 31, 31–34, also in 5 Texten, ist *berit* das eigentliche Thema des Zusammenhangs, in dem die Formel steht. Dabei ist stets von einer *berit* am Anfang der Volksgeschichte die Rede, auch in Jr 31, wo alte und neue *berit* gegenübergestellt werden. Die Charakterisierung der Formel durch Hinweis auf das Wort *berit* ist also durchaus berechtigt. — Bei einer genaueren Rückfrage muß man aus den genannten Stellen Ex 6 und Dt 4; 7 wohl beiseitestellen, weil die Formel und das Wort etwas zu weit auseinanderstehen, 2 Kg 11, 17, weil der Text zu knapp und verkürzt ist, Ez 34, 24f, weil zwischen den beiden Versen wohl eine Schichtgrenze verläuft; aus letzterem Grunde scheidet auch Ez 37, 23 aus, doch Ez 37, 26 und 27 gehören zusammen<sup>11</sup>.

Die Frage, die sich heute stellt, ist allerdings die, ob man *berit* noch überall gleich wiedergeben und inwieweit man es durch das deutsche Wort „Bund“ wiedergeben kann. Vor allem E. Kutsch hat hierzu

<sup>9</sup> Die Stellen sind: Dt 7, 6 (vgl. 7, 8 'bb); Dt 14, 2 (vgl. 14, 1 *bāntm 'attm lejbwb*); 2 Sam 7, 24 (vgl. 7, 14 und oben Anm. 5); Jr 7, 23 (vgl. den literarisch zugeordneten Vers 7, 28 *māšār* — ein Stichwort für die Vater-Sohn-Beziehung); Jr 31, 1 (vgl. 31, 9 *bāšit lejāra'el le'āb*); Jr 31, 33 (vgl. 31, 32 *bā'alit bām* „ich habe mich an ihnen als Eheherr gezeigt“ — so wenigstens nach J. Coppens, *La nouvelle alliance en Jer 31, 31–34*: CBQ 25 [1963] 12–21, 14f). Dazu kommen Os 1, 9 und 2, 25, wo ein Vater-Sohn-Verhältnis vorausgesetzt ist, und zwar in literarischer Verbindung mit einem Mann-Frau-Verhältnis.

<sup>10</sup> Zur Geschichte der Übersetzung von *berit* vgl. E. Kutsch, *Von berit zu „Bund“*: KuD 14 (1968) 159–182.

<sup>11</sup> Zu den beiden Ez-Stellen vgl. W. Zimmerli, *Ezechiel* (BKAT).

in den letzten Jahren ernsthafte Bedenken angemeldet<sup>12</sup>. *kert berit* kann bedeuten, sich selbst (etwa durch einen Eid) zu etwas verpflichten, es kann bedeuten, einen anderen (etwa durch einen Treueid) zu etwas verpflichten, und es kann die gemeinsame Übernahme einer gegenseitigen Verpflichtung meinen, und nur in diesem dritten Fall sind Bedeutungen wie Abkommen, Vertrag, Bund möglich. Die Verschiedenheit der Bedeutungen findet sich nun auch, wie E. Kutsch mindestens an einem Teil der Texte nachweist<sup>13</sup>, an den Stellen, wo unsere Formel neben dem Wort *berit* erscheint. An einem Teil der Stellen ist das in der Formel ausgesprochene Volk-Gott-Verhältnis der Inhalt der *berit*. In diesem Fall ist *berit* eine göttliche Verheißung, Zusage, ein göttlicher Eid. In einer anderen Stellengruppe meint das Wort *berit* jedoch die Verpflichtung Israels auf ein zu beobachtendes Gesetz. Die *berit* erscheint dabei als die Vorbedingung dafür, daß Jahwe seinerseits das in der Formel bezeichnete Volk-Gott-Verhältnis verwirklicht. Sollten diese Differenzierungen in der Bedeutungsbestimmung von *berit* richtig sein — und sehr vieles spricht dafür —, dann läßt sich der Ausdruck „Bundesformel“ auch nicht mehr durch das Vorkommen des Wortes *berit* in Verbindung mit der Formel rechtfertigen.

Diese Überlegungen sind nicht von der Absicht getragen, einen neuen Namen für die Formel einzuführen. Man kann sich immer noch auf den Standpunkt stellen, daß es ein besonderes und exklusives Gottesverhältnis Israels gab, das in dieser Formel in einmaliger Prägnanz ausgedrückt wird, und daß sich für dieses Gottesverhältnis und die Institutionen und Traditionen, die es durch die Geschichte trugen, nun einmal — wenn auch vielleicht auf Grund einer irrigen Übersetzung von *berit* — der Name „Bund“ durchgesetzt hat, so daß es von der Sache und vom Inhalt der Formel her sinnvoll bleibt, sie die „Bundesformel“ zu nennen. Sie soll auch in den nun anschließenden Überlegungen stets so genannt werden. Doch war es nötig, durch eine kritische Beleuchtung der üblichen Benennungen der Formel die vielfache Problematik aufzuzeigen, die mit ihr verbunden ist. In diesem Sinne sei nun auch noch kurz angedeutet, welche Beobachtungen sich machen lassen, wenn man der Verwendung des Wortes *berit* im Kontext der „Bundesformel“ nachgeht<sup>14</sup>.

In den beiden Texten Gn 17, 2–8 und Lv 26, 44f (beide priester-schriftlich) meint *berit* einen promissorischen Eid Jahwes. Zu dem,

<sup>12</sup> Die wesentlichen Punkte sah schon R. Kraetzschmar, Die Bundesvorstellung im Alten Testament in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Marburg 1896. Die damals gewonnenen Erkenntnisse wurden jedoch später nicht mehr beachtet. Jetzt vgl. vor allem E. Kutsch, Gesetz und Gnade: ZAW 79 (1967) 18–35; ders., Der Begriff *berit* in vordeuteronomischer Zeit: Das ferne und nahe Wort = Fachr. L. Rost (BZAW 105). Berlin 1967, 133–143; ders., „Bund“ (s. oben Anm. 10); N. Lohfink, Die Landverheißung als Eid (SBS 28). Stuttgart 1967, 101–113.

<sup>13</sup> Kutsch, Gesetz (s. Anm. 12) 29–32.

<sup>14</sup> Dabei werden die Ausführungen von Kutsch ergänzt, in einzelnen Punkten auch etwas modifiziert. Trotzdem handelt es sich nur um eine vereinfachende Übersicht. — Ein Teil der zu behandelnden Texte ist kürzlich von P. Buis, La Nouvelle Alliance: VT 18 (1968) 1–15, untersucht worden, wenn auch unter anderem Gesichtspunkt und mit anderer Methode.

was er in diesem Eid Israel verheißt, gehört auch (mindestens in einem Glied) das, was die „Bundesformel“ aussagt. Jahwe sagt Israel zu, sein Gott sein zu wollen. Zu diesen beiden Texten lassen sich noch Lv 26, 9. 12; Jr 32, 38. 40 und Ez 37, 26. 27 hinzufügen. Hier steht sogar die volle „Bundesformel“. Außerdem ist aber an diesen Stellen das von Jahwe verheißene Gott-Volk-Verhältnis in Verbindung gebracht zur Beobachtung des Gotteswillens durch Israel. Nach Lv 26, 3 verwirklicht Jahwe seine Verheißung, falls Israel Jahwes Gebot hält; nach Jr 32, 39. 40 gibt Jahwe mindestens gleichzeitig mit der Verwirklichung des Volk-Gott-Verhältnisses auch die Gottesfurcht in Israels Herz; nach Ez 37, 24 steht vor der Verwirklichung des Volk-Gott-Verhältnisses die Beobachtung von Jahwes Satzungen. Hier zeigt sich deutlich eine Struktur. Daß Jahwe Israels Gott ist und daß Israel Jahwes Volk ist, wird von Jahwe verheißt und gewirkt. Daneben steht, daß Israel Jahwes Willen befolgt. Nach einem der Texte mindestens ist Israels Gehorsam die Bedingung dafür, daß Jahwe das besondere Volk-Gott-Verhältnis, das er verheißt hat, bestehen läßt oder überhaupt verwirklicht.

Diese Struktur läßt sich nun in einer ganzen Reihe von Belegen der „Bundesformel“ feststellen, auch wo die „Bundesformel“ selbst nicht als Inhalt einer *berit* Jahwes bezeichnet ist: Lv 11, 45 (vgl. 44f); 22, 33 (vgl. 31); Nm 15, 41 (vgl. 40); Dt 26, 17–19; 27, 9 (vgl. 10); 28, 9 (vgl. 1. 9); 1 Sam 12, 22 (vgl. 20f); Jr 7, 23; 13, 11 (vgl. 10f); Ez 11, 20 (vgl. 19f); 14, 11; 36, 28 (vgl. 27); 37, 23. Dazu kommen aber noch weitere vier Belege. Sie weisen die gleiche Struktur auf, und meistens ist dabei die Gesetzesbeobachtung eindeutig als Voraussetzung des Eintretens der Volk-Gott-Verheißung gekennzeichnet. Das Besondere dieser Stellen jedoch ist, daß hier nun die Verpflichtung auf das Gesetz als eine *berit* bezeichnet wird. Die Stellen sind: Ex 19, 5f; Dt 29, 9–14<sup>15</sup>; Jr 11, 2–8; Jr 31, 31–34<sup>16</sup>. Hier steht das Wort *berit* also für eine andere Position in der gleichen Struktur. Als Bezeichnung für die Gesamtstruktur scheint das Wort *berit* niemals zu stehen.

Man wird folgern, daß für die „Bundesformel“ die Verbindung mit dem Motiv des Gesetzesgehorsams Israels wesentlich zu sein scheint, ebenso wie die Verbindung mit dem Motiv des Auszugs aus Ägypten und der Bezug zum Ehe- oder Adoptionsvergleich. Auch auf das Wort *berit* scheint oft eine Attraktion ausgeübt zu werden, doch in verschiedener Form.

Diese Beobachtungen sind an den flüchtig nebeneinandergelegten Belegen gemacht ohne den Versuch einer diachronischen Differen-

<sup>15</sup> Aus dem Text geht direkt hervor, daß die Erfüllung des Inhalts der „Bundesformel“ durch Jahwe eine Folge der *berit*-Leistung Israels ist. Daß *berit* hier Verpflichtung auf das deuteronomische Gesetz meint, geht aus dem weiteren Zusammenhang hervor, z. B. aus 29, 8.

<sup>16</sup> Im Hinblick auf 31, 32b und 33a (*berit* = *šerā*) muß *berit* hier wohl so gedeutet werden. Selbstverständlich tritt hier gegenüber Texten wie Ex 19 und Dt 29 insofern eine Änderung auf, als das Gesetz jetzt zu Jahwes Gabe wird. Trotzdem steht das Gesetz auch in der Gestalt der *berit* *šāšāš* als erstes da, und dann ergibt sich erst in 33b die Realisierung der „Bundesformel“.

zierung. Zu mehr als zu diesen Beobachtungen wird man bei dieser Methode nicht kommen, und man muß sich ihrer Vorläufigkeit bewußt sein. Denn die meisten Belegtexte stammen aus wenigen literarischen Schichten des Alten Testaments, die sich überdies noch alle zeitlich um das babylonische Exil herum gruppieren. Zwei oder drei aus diesem Rahmen herauspringenden, älteren Belegen könnte unter Umständen mehr Aussagekraft zukommen als einer statistischen Mehrheit von Texten, die miteinander zusammenhängen. Deshalb muß nun nach der Geschichte und dem ursprünglichen Sitz im Leben der Formel gefragt werden.

Diese Frage wird hier nicht zum erstenmal gestellt. 1963 erschien eine umsichtige Studie zum Thema von R. Smend: Die Bundesformel (ThSt 68), Zürich<sup>17</sup>. Es genügt, in ein Gespräch mit Smend einzutreten und den Punkt aufzuspüren, wo er wohl noch nicht das letzte Wort gesprochen hat. Dieser Punkt scheint Dt 26, 17–19 zu sein. Wieso seit Smend an diesem Text alles hängt, soll zunächst erklärt werden.

## 2. Dt 26, 17–19 und die „Bundesformel“ nach Smend

Smend stellt recht bald fest, daß die Mehrheit der Belege der Bundesformel das Bundesverhältnis zwischen Jahwe und Israel sozusagen aus der Distanz beschreibt. Nur einmal erscheint die Formel aufgeteilt in einer gegenseitigen Erklärung von Jahwe und Israel und könnte dort nicht nur als Bundesformel, sondern als Bundesschlußformel bezeichnet werden: in Dt 26, 17–19. Sollte hier die formgeschichtliche Priorität liegen? Eine genauere Analyse des Textes, auf die später im einzelnen eingegangen werden muß, macht dies wahrscheinlich. Dann stellt sich jedoch die Frage nach dem ursprünglichen Sitz im Leben. Mit knapper, unwirscher Handbewegung schiebt Smend eine kultische Erklärung beiseite: „Es fällt ziemlich schwer, an einen regelmäßig, gar jährlich vollzogenen Akt zu denken, obwohl dergleichen heute üblich ist. Was Jahwe und Israel hier über ihr gegenseitiges Verhältnis erklären, versteht man nur ungern anders denn als neue Setzung, einmalig und unwiederholbar oder doch wenigstens nicht beliebig wiederholbar.“<sup>18</sup> Dann schlägt er den Bundesschluß des Königs Josia im Jahre 621 als ursprünglichen Sitz im Leben vor. Er sei nach einer tiefgreifenden Zerstörung des Verhältnisses zwischen Gott und Volk offenbar als Neukonstituierung dieses Verhältnisses empfunden worden. Im Bericht über diesen Bundesschluß in 2 Kg 23, 3 findet Smend Anklänge an Dt 26 — auch auf diesen Textvergleich muß später noch im einzelnen eingegangen werden. So scheint es ihm „immerhin doch gut möglich, daß hier auf Dt. 26, 16–19 angespielt ist oder doch jedenfalls beide Male das Gleiche im Hintergrund steht, und daß dieses Gleiche eben der josianische Bundesschluß ist.“<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Von nun an einfach mit Verfassernamen zitiert. Die Besprechungen, die mir zu Gesicht gekommen sind, übersteigen bisher nicht das Maß einer Anzeige oder eines Referats.

<sup>18</sup> Smend 8f; vgl. noch 22.

<sup>19</sup> Smend 9.

Um die Möglichkeit, hier sei die Formel als Formel erstmalig gebraucht worden, zur Wahrscheinlichkeit zu erheben, fügt Smend nun eine zweite, andersartige Erwägung hinzu, die den Hauptteil des Büchleins füllt.

An den Anfang stellt er eine allgemeine Überlegung. Die Bundesformel ist eine sehr reflexive, definierende Aussage. Höchste Bewußtheit, Reflexion und Definition können aber im Gang einer Geschichte an zwei Stellen ihren Platz haben: einmal am Anfang, wo ein Sachverhalt noch nicht selbstverständlich ist, und zum andern am Ende, wo er es nicht mehr ist. So muß man mit der Möglichkeit einer Entstehung am Anfang der Geschichte Israels oder in einer späten Krisenzeit rechnen. Der Ansatz bei der Josiasreform wäre ein Ansatz in der Spätzeit. Gibt es Zeugnisse, die zu früherem Ansatz zwingen?

Smend hält es für „möglich“, daß in folgenden Texten eine vorjosianische Existenz der Formel bezeugt wird: 2 Kg 11, 17<sup>20</sup>; Os 1, 9; 2, 25; Jos 24, 17. 18<sup>21</sup>. Freilich sei das nicht mehr als „möglich“: „denn die Formulierungen in 2. Kön. 11 und Jos. 24 können gut deuteronomistisch sein, und daß die negative und dann wieder die positive Aussage bei Hosea sich auf eine ihr vorangehende positive beziehen, sie negieren und erneuern, ist allgemein betrachtet selbstverständlich; nicht beweisbar aber ist, daß das Vorausgehende die festgeprägte Bundesformel war und nicht vielmehr der dem Volke Israel selbstverständliche und nicht weiter reflektierte Glaube, Jahwe sei sein Gott und es sei Jahwes Volk.“<sup>22</sup>

Texte, die zu einem vorjosianischen Ansatz der Bundesformel zwingen, gibt es also nicht. Dann führt aber vielleicht eine weiter ausgreifende Betrachtung der Entwicklung der faktischen Zusammengehörigkeit von Jahwe und Israel und der Geschichte der von der Bundesformel schon vorausgesetzten Ausdrücke „Jahwe der Gott Israels“ und „Israel das Volk Jahwes“ zu genaueren Einsichten. Mindestens die Gleichstellung Israels mit dem „Volk Jahwes“ scheint überhaupt erst zu Beginn der staatlichen Zeit erreicht zu sein. Was davor liegt, ist eine langsame Zusammenentwicklung der verschiedenen Elemente, keine stürmisch-reflexive Stiftungstat. Mit der Staatenbildung aber ist das Verhältnis Jahwe-Israel bereits eine Selbstverständlichkeit. So ist bis dahin kein geschichtlicher Ort für die Bundesformel. Die Erschütterung des allzu Selbstverständlichen für Israel kam erst in der prophetischen Krise. Hier bereitet sich nun bei Hosea der Formulierung nach (Os 1, 9; 2, 25) wie der Sache nach (Erwartung einer Erneuerung des Gott-Volk-Verhältnisses nach der Krise in 2, 25) die Bundesformel vor. Josia scheint dann 621 den von Hosea verheißenen Tag der neuen Stiftung des in die Krise geratenen Verhältnisses zwischen Jahwe und Israel gekommen geglaubt zu haben, als er seinen Bund schloß. Smend bringt auch in diesem

<sup>20</sup> Diese Stelle dürfte auf S. 11 oben wohl gemeint sein. Ich verbessere das folgende Zitat dementsprechend.

<sup>21</sup> In der Belegliste am Anfang dieses Artikels habe ich diese Stelle nicht aufgeführt, da die für die „Bundesformel“ typische Konstruktion mit *lāwēd* fehlt.

<sup>22</sup> Smend 11.



Zusammenhang eine ganze Reihe von Vorsichtsklauseln an<sup>23</sup>, aber von da an rechnet er doch in seinen weiteren Ausführungen mit dem Ursprung der Bundesformel bei Josia. Alles Spätere ist dann die Entwicklung dieses Ansatzes. So dürfte er doch die Verbindung der Formel mit Josia für mindestens wahrscheinlich halten.

Nun ist die zweite, breitangelegte Erwägung Smends, die hier nur sehr verkürzt wiedergegeben werden konnte, doch in vielem angreifbar. Da es keinen Sinn hat, hier auf Einzelheiten der Rekonstruktion der Religionsgeschichte Israels einzugehen, sei nur auf zwei Dinge hingewiesen.

Die Texte, die unter Umständen als vorjosianische Zeugnisse der „Bundesformel“ in Frage kommen, haben vielleicht doch mehr Gewicht, als Smend ihnen gibt. Jos 24, 17f scheidet zwar aus, weil hier gar nicht die typische Konstruktion mit *lāmēd* vorliegt, und auch die Hoseastellen besagen für die „Bundesformel“ frühestens etwas, wenn unabhängig von ihnen die Existenz der „Bundesformel“ zur Zeit Hoseas schon wahrscheinlich ist. Aber 2 Kg 11, 17 hat mehr Gewicht, als Smend zugesteht, und unter Umständen kommt noch ein weiterer Beleg — 2 Sam 7, 24 — hinzu.

Um mit diesem Text anzufangen: Er wird zwar weithin als deuteronomistische Texterweiterung betrachtet<sup>24</sup>, doch ist das nach der neueren Wortschatzuntersuchung durch K. Seybold<sup>25</sup> nicht mehr so sicher. Fast alle Parallelen aus dem Buch Dt zu den Versen 22–24, die neben der „Bundesformel“ angeführt werden können, stammen aus Dt 4, 1–40, das wahrscheinlich einer der jüngsten Texte im Buch Dt ist und vielleicht von diesem Text hier abhängt<sup>26</sup>. Die „Bundesformel“ selbst ist in voller, doppelter Form nie mehr in sicher deuteronomistischen Texten nachweisbar; hier steht in der einen Hälfte statt *hjb* als Verbum *kwn*, wozu es überhaupt keine Parallele gibt<sup>27</sup>. So

<sup>23</sup> Smend 25f.

<sup>24</sup> Die Literatur zu 2 Sam 7 ist gut zusammengestellt bei J. Coppens, *Le messianisme royal II*: NRTh 90 (1968) 225–251, 227 Anm. 2. Zu 2 Sam 7, 22–24: Die immer noch den meisten Einfluß ausübende Analyse findet sich bei L. Rost, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids* (BWANT 3, 6). Stuttgart 1926, 49 (= *Das kleine Credo* und andere Studien zum Alten Testament. Heidelberg 1965, 161). Aber vor einiger Zeit hat sich z. B. M. Noth von Rost distanziert: *David und Israel in II Samuel, 7: Mélanges A. Robert, Paris o. J. (1957)*. 122–130, 124 Anm. 3 und 125. Er rechnet in Vers 22–24 nur mit deuteronomistischer Überarbeitung, wobei er sich für außerstande erklärt, den Grundtext noch genau zu rekonstruieren. Ähnlich E. Kutsch, *Die Dynastie von Gottes Gnaden*: ZThK 58 (1961) 137–153, 145.

<sup>25</sup> K. Seybold, *Das davidische Königtum im Zeugnis der Propheten*, Diss. masch. Kiel 1967, 83. Seybold geht nicht auf alle Beobachtungen von Rost ein, so daß eine neue Überprüfung der Frage nötig wäre. Vor Seybold hat schon, wenn auch wohl mit zu schwachen Argumenten, C. J. Labuschagne, *Some Remarks on the Prayer of David in II Sam. 7: Studies on the Books of Samuel* (Die Oud Testamentiese Werkgemeenskap in Suid-Afrika, 3rd Meeting), Pretoria o. J. (1963). 28–35, 33f, die Ursprünglichkeit des vollständigen Texts der Verse vertreten.

<sup>26</sup> Zu Dt 4, 1–40 vgl. vorläufig noch N. Lohfink, *Höre, Israel!* (Welt der Bibel 18). Düsseldorf 1965, 87–120.

<sup>27</sup> Die anderen Belege der vollen Formel in Dt — 2 Kg, nämlich Dt 26, 17–19 und Dt 29, 12, gehören zu Quellentexten, die der Deuteronomist in sein Werk eingeschlossen hat. Zu Dt 29, 12 vgl. Lohfink, *Bundesachluß* (oben Anm. 3), 43f. — In 1 Chr 17, 22 steht allerdings nicht *kwn*, sondern *nm*. Das könnte nach den Ergebnissen von H. Van den

spricht auch recht wenig dafür, daß der Beleg für die „Bundesformel“ in 2 Sam 7, 24 aus der Hand des eigentlichen Deuteronomisten stammt. Dann müßte er aber entweder eine nicht eigentlich deuteronomistische Eintragung sein oder schon aus der frühen Königszeit stammen, als 2 Sam 7 im wesentlichen seine Form erhielt. Ein von Anfang an beabsichtigtes Spiel der Entsprechung zu der Adoptionsformel in 2 Sam 7, 14 ist nicht ausschließbar<sup>28</sup>.

Noch mehr Widerstand gegen eine Auflösung ins Deuteronomistische leistet der Text 2 Kg 11, 17. Hier wird im Zusammenhang mit der Revolution gegen Atalia und der Einsetzung des Joas ins Königsamt neben dem Eid, der zwischen König und Volk geschworen wurde, ein Eid erwähnt zwischen Jahwe, dem König und dem Volk. Wohl um ihn von dem anderen zu unterscheiden, wird hinzugefügt, es sei der Eid gewesen „betreffs des Für-Jahwe-zum-Volk-Seins.“<sup>29,30</sup> Hier kann ungefähr für nichts eine deuteronomistische Parallelenreihe aufgestellt werden (was ja doch wohl das Mittel wäre, eine deuteronomistische Hand nachzuweisen): weder für einen Dreieckseid zwischen Jahwe, König und Volk noch für die Doppelung der Eide noch für die Charakterisierung des einen Eids durch die eine Hälfte der „Bundesformel“. Selbst diese Hälfte der „Bundesformel“ als solche kann man kaum als deuteronomistisch bezeichnen, denn obwohl das Dtn gern von Jahwes Volk redet, findet sich die zweite Hälfte der Bundesformel an einer mit einiger Sicherheit dem Verfasser des Deuteronomistischen Geschichtswerks zuzuschreibenden Stelle nur noch in 1 Sam 12, 22. Das genügt kaum, um einen formelhaften deuteronomistischen Ausdruck anzunehmen. So wird hier doch die vom Deuteronomisten ausgeschriebene Quelle sprechen. Sie selbst könnte sich sehr wohl auf eine bei diesem Eid (und bei ähnlichen Vereidigungen bei Regierungsantritt) ausgesprochene Formel beziehen, die als für den ganzen Vorgang typisch empfunden wurde.

Daß die „Bundesformel“ in der alttestamentlichen Literatur erst um die Exilszeit herum zu einem häufig auftretenden literarischen Motiv wurde, bleibt unbestritten. Aber die vorjosianischen Belege haben wohl doch etwas mehr Gewicht, als Smend ihnen zuerkennt, und es ist ja nicht immer so, daß eine Redeweise erst dann zur Welt kam, als sie literaturfähig wurde.

Auch der generelle Rahmen, in den Smend seine Beobachtungen einordnet, bedarf wohl eines Kommentars. Es mag richtig sein, daß vor allem am Anfang und am Ende einer geschichtlichen Bewegung die reflexive Formulierung geboren wird, während in der Mitte alles selbstverständlich ist. Aber ist es erlaubt, in der Geschichte der Jahwe-religion einen einzigen großen Bogen zu sehen? Vielleicht erlaubt es

Bussche, Le texte de la prophétie de Nathan sur la dynastie Davidique: *ETHLov* 24 (1948) 354–394, unter Umständen gegen die Ursprünglichkeit von *hwn* sprechen. Doch ist die Lesung hier von der Septuaginta gestützt.

<sup>28</sup> Vgl. oben Anm. 5.

<sup>29</sup> Textkritisch schließe ich mich gegen andere verbreitete Auffassungen der Beurteilung des Textes (und auch der Chronikparallele) bei K. Baltzer, *Das Bundesformular* (WMANT 4). Neukirchen 1960 (\*1964), 85, an. Sie scheint mir am sachgemäßesten zu sein.

nur die Spärlichkeit der zur Verfügung stehenden Nachrichten und Zeugnisse, daß man überhaupt auf einen solchen Gedanken kommt. Kann es nicht auch in der Mitte des halben Jahrtausends, das hier ins Auge zu fassen ist, Zwischenkrisen gegeben haben, die zur Reflexion und Definition zwangen? Können nicht besondere Krisen in bestimmten geographischen Bezirken oder in bestimmten Gesellschaftsschichten aufgetreten sein, ohne daß sofort ganz Israel davon affiziert wurde? Sieht nicht sogar der Deuteronomist, dieser große theologische Simplifikator, in der Geschichte Israels noch mehr als einen einzigen großen Bogen? So wird man, so richtig das generelle Prinzip in sich sein mag, bei seiner Anwendung auf Datierungsfragen sehr vorsichtig sein müssen.

Damit wird aber Dt 26, 17–19 zum Punkt, an dem sich alles entscheidet. Selbst mit allen bisher gemachten Beobachtungen wäre es vereinbar, daß 1 Sam 12, 22 und 2 Kg 11, 17 nur zufällig eine später erst formelhaft werdende Wendung antizipieren. Und man würde sich vielleicht doch zu dieser Auskunft bequemen müssen, wenn der Annahme, Dt 26 bezeuge formgeschichtlich eine ursprünglichere Gestalt der „Bundesformel“ und zugleich die Formulierung, mit der Josia seinen Bundesschluß vollzog, erhebliches Gewicht zukommt. Wie steht es also mit den von Smend zu Dt 26, 17–19 vorgelegten Analysen und Thesen?

Der Frage soll im folgenden nicht in ständiger Auseinandersetzung mit Smend nachgegangen werden, sondern einfach in einer neuen Untersuchung der Probleme von Dt 26, 17–19. Wo nötig, wird natürlich auf Smends Ausführungen Bezug genommen.

### 3. Die Deutung von Dt 26, 17–19 in der Deuteronomiumsforschung

Die Deuteronomiumsforschung der letzten Zeit war im Zusammenhang mit Dt 26, 17–19 weniger von der Frage nach der Geschichte der „Bundesformel“ als von der Frage nach der Funktion dieses zweifellos wichtigen Textes im Gesamt des Buches Deuteronomium bewegt.

Der Text schließt im Buch Deuteronomium die eigentlichen Gesetze ab und leitet über in jenen Bereich des Buches, in dem Segen und Fluch für die Beobachtung und Nichtbeobachtung der Gesetze angekündigt werden.

Gerhard von Rad hat 1938 in seiner Studie zum „Formgeschichtlichen Problem des Hexateuchs“<sup>90</sup> den Aufbau des Deuteronomiums so geschildert: „Ganz von selber zerlegt es sich in folgende Einzelteile:

1. Geschichtliche Darstellung der Sinaivorgänge und Paränese: Dt. 1–11.
2. Gesetzesvortrag: Dt. 12–26, 15.

<sup>90</sup> G. von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch* (BWANT 4, 26). Stuttgart 1938 (= *Gesammelte Studien zum Alten Testament* [ThB 8], München 1958, 9–86). Die folgenden Zitate: 24f (34f).

3. Bundesverpflichtung: Dt. 26, 16–19.
4. Segen und Fluch: Dt. 27 ff<sup>31</sup>.”

Demnach bilden also die wenigen Verse Dt 26, 16–19 einen gleichberechtigten Teil neben den drei anderen, umfangreicheren Stoffkomplexen. Wir erkennen nach G. von Rad in der Vierteilung des Stoffes „die Grundzüge einer ehemals rein kultischen Begehung wieder, und zwar offensichtlich desselben Festes, das sich auch in den Traditionen der Sinaiperikope von J und E Ex. 19 ff. spiegelt“. Im Ritual dieses Festes wäre also nach der Paränese und dem Vortrag der Gesetze die feierliche Verpflichtung auf das Bundesverhältnis vorgenommen worden, dann wären Segen und Fluch ausgerufen worden. In dieser Hypothese ist Dt 26, 17–19 geradezu das Herzstück des Deuteronomiums, der Höhepunkt der im Buch reflektierten Kultfeier.

Ein neuer Gesichtspunkt kam in die Betrachtung des Deuteronomiums hinein durch den Vergleich mit den altorientalischen Suzeränitätsverträgen<sup>32</sup>. Sie haben, mindestens im hethitischen Bereich des 2. Jahrtausends, folgenden Aufbau: Präambel – geschichtlicher Rückblick – Grundsatzklärung – Einzelbestimmungen – Zeugenanrufung – Segen und Fluch. Die von G. von Rad herausgestellte Stoffanordnung des Deuteronomiums weist in ihren Teilen 1, 2 und 4 eine gewisse Ähnlichkeit zum Aufbau der hethitischen Suzeränitätsverträge auf. Am Anfang stünden in Teil 1 die Themen „geschichtlicher Rückblick“ und „Grundsatzklärung“, allerdings ineinander verzahnt, dann folgte in Teil 2 das Thema „Einzelbestimmungen“; es fehlte zwar das Thema „Zeugenanrufung“, aber am Ende schloße alles in Teil 4 mit der Thematik „Segen und Fluch“. McCarthy hat den Vergleich bis in die Einzelheiten hinein durchgeführt<sup>33</sup>.

Vom Vertragsformular her ist nun allerdings ein eigener Abschnitt „Vertragsabschluß“ nicht zu erwarten. So wirkt bei dieser Betrachtung Dt 26, 17–19 überraschend, falls man es als selbständigen Textblock mit eigenem liturgischen Hintergrund betrachtet<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> Genau genommen vernachlässigt von Rad hier die ersten Kapitel und den Schluß des Buches, dazu Kap. 27. Vgl. N. Lohfink, *Das Hauptgebot* (Analecta Biblica 20), Rom 1963, 4 Anm. 4. Im Grunde geht es bei der hier referierten Diskussion stets nur um das Kernstück des Buches, Dt 4, 44–26, 19; 28, 1–68.

<sup>32</sup> Vgl. vor allem G. E. Mendenhall, *Covenant Forms in Israelite Tradition*: BA 17 (1954) 49–76 (später zusammen mit einem anderen Artikel in Buchausgabe: *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Pittsburgh 1956; deutsch: *Recht und Bund in Israel und im Alten Vorderen Orient* [ThSt 64], Zürich 1964), und Baltzer, *Bundesformular* (s. oben Anm. 29). Später wurde die Literatur zum Thema uferlos. Vgl. F. Vattioni, *Recenti studi sull'alleanza nella Bibbia e nell'antico Oriente*: *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli* N. S. 17 (1967) 1–46 (Bibliographie), und D. J. McCarthy, *Der Gottesbund im Alten Testament, Ein Bericht über die Forschung der letzten Jahre* (SBS 13), Stuttgart 1966 (kritischer Forschungsbericht). Für den Vergleich mit dem Deuteronomium kann M. G. Kline, *Treaty of the Great King*, Grand Rapids Mich. 1963, nur mit Vorsicht benutzt werden. Am gründlichsten sind die Ausführungen bei D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant, A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament* (Analecta Biblica 21), Rom 1963.

<sup>33</sup> McCarthy, *Treaty* (s. Anm. 32) 109–130.

<sup>34</sup> McCarthy, *Treaty* (s. Anm. 32) 125, kann nur eine kleine Redewendung als Parallele anführen, und zwar aus assyrischen Verträgen.

Es kommt hinzu, daß es in den altorientalischen Staatsverträgen sowohl inhaltlich als auch formal eigentlich keine rechte Parallele zur „Bundesformel“ gibt<sup>35</sup>. Das ist auch nicht anders zu erwarten, falls die „Bundesformel“ formgeschichtlich zu Adoption und Eheschluß gehört.

Ferner wird ja gewöhnlich angenommen, daß Gott und Volk sich in Dt 26, 17–19 als zwei gleich freie und selbständige Partner gegenüberstehen. Beide geben ihre verpflichtenden Erklärungen ab<sup>36</sup>. Auch das scheint bei den hethitischen Suzeränitätsverträgen mindestens nicht der Normalfall zu sein<sup>37</sup>.

So entsteht gerade an Dt 26, 17–19 eine Spannung zwischen der älteren kultischen Interpretation des Deuteronomiumaufbaus und der neueren, die man gewissermaßen eine staatsrechtliche nennen könnte. Die Frage scheint in ihrer Bedeutung noch nicht richtig empfunden worden zu sein, denn zwischen den beiden Interpretationstypen werden oft Synthesen versucht. Im Grunde hängt auch hier die Entscheidung letztlich am Text von Dt 26, 17–19 selbst. Ist es wirklich der knappe, aber höchst gewichtige Textblock, als der es bei G. von Rad erscheint? Oder hat vielleicht eher C. Steuernagel, der klassische Dt-Kommentator, etwas Richtiges gesehen, als er die Verse als den Zusatz eines Deuteronomisten bezeichnete?<sup>38</sup> Smend lehnt in seinem Büchlein über die „Bundesformel“ zwar eine kultische Erklärung des Textes ab, aber unter der hier behandelten Fragestellung ist er doch mit G. von Rad zusammenzunehmen. Er sieht hinter dem Text einen einmaligen Bundesschlußakt, den des Josia.

Das Problem wird sich nur durch genaue Analyse des Textes lösen lassen, zu der es nun endlich Zeit wird.

#### 4. Erarbeitung einer Übersetzung von Dt 26, 17–19

Es soll vom vollen jetzigen Text ausgegangen werden. Das bedeutet schon im Ansatz eine methodische Distanzierung von Smend, der den jetzigen hebräischen Text sofort als „überfüllt“ betrachtet, einen Teil der Infinitive nicht als „ursprünglich“ ansieht und es ebenso für aussichtslos erklärt, durch Umstellungen oder Streichungen einen sicher ursprünglichen Text herzustellen, weshalb er sich damit

<sup>35</sup> Darauf hat Smend 34 Anm. 16 hingewiesen. Als einzige unter Umständen denkbare Parallele führt er einige Zeilen aus einem assyrischen Vertrag an. Aber auch sie hält nicht stand.

<sup>36</sup> So zuletzt G. von Rad, Das fünfte Buch Mose Deuteronomium (ATD 8). Göttingen 1964, 116. Das Wort „paritätisch“ würde in diesem Zusammenhang besser vermieden. Es setze auch Gleichheit der im Vertrag bestimmten Leistungen voraus.

<sup>37</sup> McCarthy, Treaty (s. Anm. 32) 125, sieht das. Er macht deshalb auf einige Sonderfälle aufmerksam, in denen auch bei den hethitischen Suzeränitätsverträgen beide Partner einen Eid leisteten. Aber dann nimmt er doch an, daß hier eine israelitische Modifikation der allgemeinen Vertragspraxis vorliege. Die ganze Frage wird unten, S. 535–540, noch ausführlich zu behandeln sein.

<sup>38</sup> Übersetzung und Erklärung der Bücher Deuteronomium und Josua und Allgemeine Einleitung in den Hexateuch (HKAT I/3). Göttingen 1900, 97. Interessant ist die Beobachtung von O. Bächli, Israel und die Völker, Eine Studie zum Deuteronomium (ATANT 41). Zürich 1962, 144: „Entweder handelt es sich in 26, 16ff um eine nachklingende sehr alte Überlieferung eines Bundeskultaktes — oder aber um juristische Formulierungen sehr jungen Datums.“ Er entscheidet sich dann für die erste Möglichkeit.

begnügt, die „unentbehrlichen Ausdrücke ins Auge zu fassen.“<sup>39</sup> Da — linguistisch gesehen — einzelne Worte und Ausdrücke erst im Ganzen des Satzes definitiven Sinn und definitive Funktion erhalten, erscheint dieser Weg zu gewagt. Aber er ist auch nicht nötig, da der überlieferte Text durchaus übersetzbar ist.

Textkritisch gibt der MT zu Beanstandungen keinen Anlaß. Die BH<sup>3</sup> macht zwar zu den Versen 17–19 in dem ersten Apparat die Bemerkung: „perturbati; cf G“. Aber das ist höchstens ein literarkritisches Urteil, das in einer textkritischen Ausgabe nichts zu suchen hat. Der Hinweis auf die Septuaginta, die eine dem MT genau folgende Übersetzung bietet, ist als Begründung für dieses Urteil unverständlich. Die Septuaginta bietet höchstens in der Übersetzung des Hiphils von *'mr* durch das Medium von *algew* eine Schwierigkeit. Doch läßt sich keine hebräische Variante ausmachen, die dahinterstehen könnte. So wird eher eine Deutung desjenigen hebräischen Textes vorliegen, den auch wir lesen. Vielleicht handelt es sich sogar um eine vereinfachende Wiedergabe desjenigen Sinns, auf den wir im Anschluß an Vriezen kommen werden. Aquila und Philo scheinen auf das hebräische Wort *mwr* statt *'mr* zu führen<sup>40</sup>. Aber selbst wenn es einmal eine hebräische Lesart *hmrt* und *hmjrk* gegeben haben sollte, wäre sie wohl der uns belegten Lesart *h'mrt* und *h'mjrk* gegenüber sekundär (Ausfall eines vielleicht nicht mehr gesprochenen *'alef*)<sup>41</sup>. Die verschiedenen im Laufe der Zeit vorgeschlagenen Konjekturen<sup>42</sup> erübrigen sich, solange der Text auch ohne sie verständlich ist.

„Überfüllt“ wirken deuteronomische Texte oft. Das ist durch die rhetorische Sprache bedingt. Dazukommende juristische Umständlichkeit kann diesen Effekt noch potenzieren, ohne daß deshalb schon Glossen oder Zusätze vorliegen müßten.

Die Syntax des hebräischen Infinitivs stimmt nicht ganz mit der des deutschen Infinitivs überein. In Dt 26, 17–19 springt ohne Zweifel ohne jedes äußere Signal bei den Infinitivreihen das logische Subjekt mehrfach zwischen Jahwe und Israel hin und her. Im Deutschen wäre so etwas tatsächlich nicht möglich. Aber im Hebräischen scheint es möglich zu sein, das Subjekt des Infinitivs unangezeigt zu lassen und auch zu wechseln<sup>43</sup>. Ein Grund, etwas zu streichen oder umzustellen, besteht damit noch nicht.

Das einzige ernsthafte Problem der Verse besteht im Verb der beiden Hauptsätze. Die im Alten Testament 5280mal belegte Wurzel

<sup>39</sup> Smend 7.

<sup>40</sup> Vgl. G. Mercati, Una singolare versione di Deut. XXVI, 17 e 18 e l'origine de essa: Bb 24 (1943) 201–204. Doch Mercati selbst wagt nicht zu entscheiden, ob hier eine andere hebräische Lesart bezeugt ist (ohne *'alef*) oder ob auch Aquila den uns erhaltenen hebräischen Text interpretiert. <sup>41</sup> Anders E. Nestle, Dtn 26, 17. 18: ZAW 28 (1908) 149.

<sup>42</sup> Kraetzschmar, Bundesvorstellung (s. Anm. 12) 135 (Wurzel *brb*); S. Oettli, Das Deuteronomium und die Bücher Josua und Richter (Strack-Zöckler, Kurzgefaßter Kommentar zu den Heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments sowie zu den Apokryphen A/2). München 1893, 89 (Wurzel *'mn*).

<sup>43</sup> Vgl. P. Jouon, Grammaire de l'Hébreu biblique. Rom 1947, § 124s. Außer den dort genannten Stellen Ex 5, 21 und Dt 24, 4 wären noch Dt 6, 1. 24 und 2 Chr 6, 19f zu nennen. Mindestens an den beiden zuletzt genannten Stellen stehen die Infinitive wie in Dt 26, 17–19 nicht in Unter-, sondern in Nebenordnung.

'*mr* „sagen“ ist nämlich leider einzig in unserem Text in der Kausativform gebraucht<sup>44</sup>. Nach den normalen Regeln für den Kausativstamm Hiphil liegt es nahe, in Vers 17 etwa mit der Herderbibel zu übersetzen: „Von Jahwe hast du (dir) heute erklären lassen, daß er dein Gott sein wolle . . .“, und in Vers 18 „Jahwe hat dich heute erklären lassen . . .“. Aber der Hiphilstamm kann auch noch anders funktionieren, er kann etwa den Grundstamm intensivieren. Das wäre in unserem Fall ein verstärktes Sagen, ein Versprechen oder ein Proklamieren. So fassen Jepsen und Smend den Ausdruck auf<sup>46</sup>. Dieser Vorschlag wäre plausibler, wenn '*mr* „sagen“ im Grundstamm gewöhnlich mit dem Akk. der Person konstruiert würde, was aber nicht der Fall ist<sup>46</sup>. Doch sei er immerhin mit in Erwägung gezogen.

Beim Vorschlag „proklamieren“ tritt gegenüber der kausalen Auffassung ein eigenartiger, aber logisch notwendiger Effekt ein. Der Redende ist dann nämlich der andere Partner. Bei kausativem Verständnis handelt Vers 17 von der Erklärung Jahwes und Vers 18f von der Erklärung Israels. Umgekehrt handelt bei intensivem Verständnis Vers 17 von der Erklärung Israels und Vers 18f von der Erklärung Jahwes. Dieser für die Deutung der Verse entscheidende Effekt gibt eine methodische Hilfe an die Hand, den Sachverhalt zu klären. Denn es läßt sich ja vielleicht mit Hilfe des Inhalts von Vers 17 einerseits, Vers 18f andererseits ausmachen, um wessen Erklärung es sich jeweils handelt<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> Zahlenangabe nach L. Köhler und W. Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Leiden 1957. Man könnte hier noch das inzwischen für das Hebräische postulierte '*mr* III „sehen“ (von Baumgartner nicht aufgenommen) ins Spiel bringen (M. Dahood, *Hebrew-Ugaritic Lexicography I*: Bb 44 [1963] 289 bis 303, 295f; ders., *Psalms I* [Anchor Bible], Garden City N. Y. 1966, 16; zu den etymologischen Zusammenhängen vgl. vor allem H. Bauer, *Etymologica II*: ZSem 10 [1935] 165–171, 165f; F. Rundgren, *Hebräisch básär* „golden“ und amar „sagen“, zwei Etymologien: Or 32 [1963] 178–183). Kausativ würde es „zeigen“ bedeuten. Diese Bedeutung läge im Zusammenhang von Vertragsabschlüssen nicht allzu fern. Verträge wurden schriftlich ausfertigt und die Tafeln wurden gezeigt und vorgelesen. Trotzdem würde man dann einen Hinweis auf die Tafeln erwarten, die gezeigt werden. Außerdem enthielten dann die Infinitive von Vers 17 die Erklärung Israels und die Infinitive von Vers 18f die Erklärung Jahwes, was sich als die unwahrscheinlichere Interpretation des Textes erweisen wird. E. Ullendorff, *Ethiopia and the Bible*, London 1968, 127, verweist für Dt 26, 17f auf *Gə'ez d'mara* „to recognize“. Die Übersetzung „anerkennen“ könnte sich, wenn auch von anderem Ausgangspunkt aus, mit der von mir später vorzuschlagenden Bedeutung grob decken. Aber ließe sie sich innerhebräisch mit einem dann doch wohl anzunehmenden Grundstamm '*mr* „sehen“ verbinden?

<sup>45</sup> A. Jepsen, *Berith, Ein Beitrag zur Theologie der Exilzeit: Verbannung und Heimkehr* (Festschr. W. Rudolph). Tübingen 1961, 161–171; Smend 8. Jepsen gibt keine Begründung seiner Übersetzung. Es wäre daher auch möglich, daß er nicht an intensives, sondern an denominatives Hiphil denkt (von '*šmer* „Versprechen“ — so P. Joüon, *Notes de critique textuelle. Mélanges de la Faculté orientale à Beyrouth* 4 [1910] 20f). Die resultierende Übersetzung ist die gleiche.

<sup>46</sup> Zu den Konstruktionen von '*mr* Grundstamm vgl. die Wörterbücher. Die dort für Akkusativkonstruktionen angeführten Belege (besonders bei Köhler-Baumgartner<sup>3</sup> 64a, unter Nr. 3) sind alle nicht genau das, was in unserem Zusammenhang zu suchen wäre, oder sind zweifelhafte Texte.

<sup>47</sup> Auch Smend geht nach diesem Prinzip voran. Doch untersucht er nur die Ausdrücke, die er für „unentbehrlich“ hält. Ferner verläßt er sofort den Textzusammenhang und sieht an anderen Texten des Alten Testaments nach, wer dort was zu erklären pflegt. Der dabei erhaltene Befund scheint mir weniger eindeutig zu sein als Smend selbst an-

Es liegt nahe, sich in diesem Sinn zunächst die verschiedenen Infinitive anzusehen. Die vier Infinitive in Vers 17 sprechen vermutlich, die vier Infinitive in Vers 18f mit Sicherheit sowohl von Dingen, die Jahwe, als auch von Dingen, die Israel betreffen. Denn die in Vers 17 kommemorierte Erklärung hatte zum Inhalt: 1. Jahwes Für-Israel-Gott-Sein, 2. Israels Auf-Jahwes-Wegen-Gehen, 3. Israels Jahwes-Gebote-Beobachten, 4. Israels Auf-Jahwes-Stimme-Hören. Das Erste betrifft Jahwe, die anderen drei Dinge betreffen Israel. Die in Vers 18f kommemorierte Erklärung hatte zum Inhalt: 1. Israels Für-Jahwe-Segullahvolk-Sein, 2. Israels Jahwes-Gebote-Beobachten, 3. Jahwes Israel-über-alle-Völker-Setzen, 4. Israels Für-Jahwe-einheiliges-Volk-Sein. Nummer 2 betrifft eine Leistung Israels, Nummer 3 eine Leistung Jahwes, Nummer 1 und 4 sind auf Israel bezogen, doch fragt sich, ob nicht Jahwe es ist, der das Jahwevolksein für Israel bewirkt. Auf jeden Fall wird in der zweiten Erklärung eindeutig von Leistungen sowohl Jahwes als auch Israels gesprochen. Für die erste Erklärung kann man sich fragen, wer das Gottsein Jahwes für Israel bewirken soll, Jahwe oder Israel (etwa durch Akklamation). Wahrscheinlicher ist, daß auch dies von Jahwe gesetzt werden soll. So ist es mindestens wahrscheinlich, daß die erste Erklärung ebenso wie die zweite sowohl von Leistungen Israels als auch von Leistungen Jahwes spricht. Die Analyse der Infinitive allein hilft in der Frage, wer welche der beiden Erklärungen spricht, noch nicht weiter. Denn jede der beiden Erklärungen behandelt Pflichten beider Partner.

Aber der volle Text von Dt 26, 17–19 enthält in der zweiten Erklärung (Vers 18f) noch zweimal ein weiteres Element, das in der ersten Erklärung fehlt. Es steht beim ersten und vierten Infinitiv, also bei den beiden Aussagen über das Jahwevolksein Israels. Diesen beiden Aussagen ist eine Rückverweisformel hinzugefügt: *ka'äšer dibber (läk)* „wie er (dir) zugesagt hat“. Mit dieser Formel wird im Deuteronomium auf früher ergangene verheißende Jahweworte zurückverwiesen<sup>48</sup>. Nun ließe sich nicht viel Sinn darin finden, daß Jahwe in seiner Erklärung auf eine eigene, früher ergangene Verheißung zurückverwies. Wohl aber ist es höchst angebracht, daß Israel dann, wenn es nicht nur die selbst zu übernehmenden Leistungen aufzählt, sondern daneben es sogar wagt, das zu benennen, was Jahwe ihm gegenüber leisten soll, ausdrücklich betont, daß es ja jetzt nicht aus eigenem neue Forderungen an Jahwe stellt, sondern daß es nur das erwähnt, was Jahwe ihm vorher schon längst zugesagt hat. So dürften

---

nimmt, vor allem wenn man noch beachtet, daß es in Os 1, 9 nach Smends eigener Textverbesserung (24 Anm. 73) auch heißt: „ich bin nicht euer Gott“. Doch selbst wenn dieser Befund eindeutig wäre, gälte das Prinzip, daß bei der Klärung eines Sachverhalts der engere vor dem weiteren Kontext den Vorzug verdient. Ein bestimmter Text kann immer seine eigenen Wege gehen, und Besonderheiten darf man nie verwischen.

<sup>48</sup> So außer in Dt 26, 18f und an der verwandten Stelle 29, 12 noch in 1, 21; 6, 3. 19; 9, 3; 10, 9; 11, 25; 12, 20; 15, 6; 18, 2; 27, 3. Auf Jahwebefehle weist die Formel zurück in Dt 2, 1; 31, 3. Diese beiden deuteronomistischen Texte mögen ein nicht mehr ganz funktionierendes Gefühl für die Gesetze der deuteronomischen Klischeesprache verraten. Sonst wird auf Gebote Jahwes durch eine Parallelformel mit dem Verbum *šwb* zurückverwiesen.



wir es in Vers 18f mit der Erklärung Israels und infolgedessen in Vers 17 mit der Erklärung Jahwes zu tun haben.

Damit fällt aber hinsichtlich der Verben der Hauptsätze die Entscheidung gegen Jepsen und Smend für die kausale Auffassung des Hiphil von *'mr*. Der Sinn der Verse läßt sich nun einigermaßen angeben. Israel hat sich von Jahwe eine Erklärung abgeben lassen. Jahwe hat in seiner Erklärung zum Ausdruck gebracht, daß er Israels Gott sein will — das ist gewissermaßen Jahwes Vertragsleistung —, daß er aber dementsprechend von Israel fordert, daß es auf Jahwes Wegen geht, seine Gebote beobachtet und auf seine Stimme hört — das ist die von Jahwe verlangte Vertragsleistung Israels. Soweit Vers 17. Dementsprechend hat dann Jahwe sich von Israel eine Erklärung abgeben lassen. Israel hat in seiner Erklärung zum Ausdruck gebracht, daß es bereit ist, Jahwes Gebote zu beobachten — die Vertragsleistung Israels —, daß es umgekehrt dann auch erwartet, daß es Jahwes Segullahvolk sein kann, daß Jahwe es über die anderen Völker erhöht und daß es Jahwes heiliges Volk sein kann — die von Israel erwartete Vertragsleistung Jahwes, sich gründend auf frühere Jahweverheißungen.

In der Erklärung Jahwes beschäftigt sich ein Infinitiv mit Jahwes Leistung, während sich drei Infinitive mit Israels Leistung beschäftigen. In der Erklärung Israels beschäftigt sich ein Infinitiv mit Israels Leistung, während sich drei Infinitive mit Jahwes Leistung beschäftigen. Jeder der beiden Partner spricht also zwar sowohl von der eigenen Leistung als auch von der Leistung des Partners, aber er wird immer ausführlich, wenn es sich um die Leistung des anderen handelt.

Die für das Hiphil von *'mr* gewonnene Bedeutung läßt sich bestätigen und zugleich präzisieren, wenn man Dt 28, 9 heranzieht, wo das Thema des „heiligen Volkes“ wieder aufgegriffen wird. Hier wird Israel im Rahmen des bedingten Segens für die Zukunft zugesagt, Jahwe werde Israel zu seinem heiligen Volk machen. Wieder folgt eine Rückverweisformel, aber diesmal mit einem neuen Verbum: *ka'äser nišba' lak* „wie er dir geschworen hat“. Da solche Formeln im Deuteronomium sehr überlegt gebraucht werden, muß sich etwas geändert haben. Inzwischen kann auf einen Schwur Jahwes zurückverwiesen werden, während in 26, 19 nur auf **einen** *dābār* Jahwes zurückverwiesen werden konnte. Wann und wo hat Jahwe den Schwur darauf geleistet, Israel zu einem heiligen Volk zu machen? Wir müssen die Frage vom deuteronomischen Text aus zu beantworten versuchen. Dann bleibt nur 26, 18f selbst<sup>40</sup>. Dort hört sich Jahwe eine von ihm veranlaßte Erklärung Israels an, in der Israel die Erwartung ausspricht, Jahwe werde es zu seinem Volk machen. Von 28, 9 her wäre anzunehmen, hier habe Jahwe geschworen, Israel zu seinem Volk zu machen. Er hätte sich also die Erklärung Israels nicht **einfach passiv** angehört, sondern sie **aktiv akzeptiert, und zwar**, indem

<sup>40</sup> Dies gilt erst recht, wenn man auch den literarkritischen Gesichtspunkt ins Spiel bringt. Dann ist nämlich Dt 28, 9 aller Wahrscheinlichkeit nach der gleichen Schicht wie Dt 26, 19 zuzuordnen, und innerhalb dieser Schicht sind nur 10 Verse Abstand. Näheres dazu unten S. 543.

er einen Eid darauf leistete, das zu tun, was Israel von ihm forderte. Das würde bedeuten, daß das Hiphil von *'mr* folgenden Vorgang ausdrückt: Eine Person A veranlaßt eine Person B, eine Erklärung abzugeben, in der B eine Forderung an A ausspricht, worauf A diese Forderung akzeptiert, indem er einen Eid darauf leistet, sie zu erfüllen. Zweifellos ergibt sich diese Bedeutung mit logischer Notwendigkeit, wenn man alle von uns betrachteten Textelemente beim Wort nimmt. Es wäre natürlich denkbar, daß das Hiphil von *'mr* auch eine generellere Bedeutung haben konnte und daß diese sehr spezialisierte Bedeutung nur in ganz bestimmten juristischen Zusammenhängen auftreten konnte. Aber eine solche Überlegung ist müßig, weil hier unser einziger sicherer Beleg für *'mr* Hiphil vorliegt. Darf man auf Grund der diskutierten Indizien wirklich eine so komplizierte Wortbedeutung annehmen?

T. C. Vriezen hat 1964 die philologische Möglichkeit gerade der hier vermuteten Sinnuance des hebräischen Hiphil für unsere Stelle nachgewiesen<sup>60</sup>. Vriezen geht davon aus, daß die Kausativform von *š'l* „bitten“ nicht „jemanden zum Bitten veranlassen“ bedeutet, sondern: „sich von jemandem bitten lassen“ = „die Bitte von jemandem erhören“. Entsprechend könnte die Kausativform von *'mr* „sagen“ nicht „jemanden zum Reden veranlassen“ bedeuten, sondern: „sich von jemandem etwas sagen lassen“ = „das, was jemand sagt, ausdrücklich akzeptieren“. Das paßt genau zu dem, was von Dt 28, 9 aus für das *hē'émirka* von Dt 26, 18 zu fordern ist. Die Akzeptation des von Israel Gesagten wäre durch Schwur Jahwes geschehen. Entsprechendes gilt dann natürlich von *hē'ēmarā* in Dt 26, 17: Auch Israel hat Jahwes Forderung durch Schwur akzeptiert, es hat sich durch Eid verpflichtet, das Gesetz Jahwes zu beobachten<sup>61</sup>. Im Hinblick auf den erwarteten Schwur des anderen Partners erklärt sich jetzt auch, warum jeweils nur ein Infinitiv benutzt wird, die eigene Leistung zu nennen, für die vom Partner geforderte Leistung aber drei Infinitive. Auf sie kam es jeweils an.

Folgende, bewußt breit angelegte Übersetzung scheint nun gerechtfertigt zu sein:

17 Du hast heute zugestimmt zur Erklärung Jahwes, gemäß  
welcher  
er dein Gott sein will  
und du auf seinen Wegen gehen,

<sup>60</sup> T. C. Vriezen, Das Hiphil von *'amar* in Dt 26, 17–18: JEOL 17 (1964) 207–210. Vgl. noch A. S. Van der Woude, Micha II 7a und der Bund Jahwes mit Israel: VT 18 (1968) 388–391. Van der Woude liest statt *b'mwr* das Wort *b'mjr* und sieht darin dann einen Hinweis auf Dtn 26, 17–19. Da es sich um eine Konjekture handelt, läßt sich auf diesem Vorschlag für unsere Überlegungen natürlich nichts aufbauen.

<sup>61</sup> E. Nestle, Miscellen: ZAW 28 (1908) 225–234, 229, weist darauf hin, daß L. Löw, Gesammelte Schriften III 277 (mir leider nicht zugänglich), in Anlehnung an die tannaitische Bezeichnung *m'mrb* für die der Leviratsehe vorangehende Trauung die Übersetzung „verloben“ vorgeschlagen hat. Es scheint mir nicht unmöglich, zwischen der hier vertretenen Bedeutung des Hiphils von *'mr* und dem *m'mrb* der Mischna einen Zusammenhang zu sehen.

seine Gesetze, Gebote und Rechtsentscheide beobachten und seiner Stimme gehorchen sollst.

- 18 Und Jahwe hat heute zugestimmt zu deiner Erklärung, gemäß welcher du, weil er es dir zugesagt hat, erwarten darfst, sein Segullahvolk zu werden,  
und deinerseits alle seine Gebote beobachten willst,
- 19 während er dich erhöhen soll über alle Nationen, die er gemacht hat, zum Lob, zum Ruhm, zur Zierde,  
und du, weil er es zugesagt hat, erwarten darfst, ein heiliges Volk zu werden für Jahwe, deinen Gott.

### 5. Zur Rechtsstruktur in Dt 26, 17–19

Ist unsere Übersetzung richtig, dann spiegelt sich in Dt 26, 17–19, auf das Verhältnis zwischen dem Gott Jahwe und dem Volk Israel übersetzt, die komplizierte, aber klare Struktur eines Rechtsaktes, den man noch am ehesten als Vertragsabschluß bezeichnen könnte. Nacheinander erklärt jeder Vertragspartner dem anderen, was er selbst als Verpflichtung zu übernehmen bereit ist und was er als Gegenleistung dafür vom andern fordert. Der andere leistet einen Eid, die geforderte Vertragsleistung übernehmen zu wollen. Läßt sich ein so strukturierter Typ des Vertragsabschlusses im Alten Orient nachweisen?

Unsere angesichts der großen Zeiträume und politischen Vielfalt nicht gerade umfangreiche Dokumentation aus dem Bereich des altorientalischen internationalen Vertragswesens liefert uns tatsächlich einen frappierenden Beleg, auf den schon Vriezen in unserem Zusammenhang hingewiesen hat<sup>52</sup>. Von dem Vertrag zwischen dem hethitischen Großkönig Hattusil III und dem Pharaos Ramses II sind uns zwei Fassungen erhalten. Die eine ist in Ägypten als Inschrift, die andere in den Archiven von Bogazköy gefunden worden. Wenn man von einigen propagandistischen Fälschungen der Ägypter bei der Herstellung der ägyptischen Übersetzung absieht, entsprechen sich die beiden Fassungen genau, jedoch wie Bild und Spiegelbild. Die Fassung, die sich bei den Hethitern fand, läßt den Pharaos sprechen. Die Fassung, die sich in Ägypten fand, läßt den hethitischen Großkönig sprechen. Bei jedem Vertragspunkt nennt in der Fassung aus Bogazköy der Pharaos zuerst seine eigene Leistungsabsicht, dann fordert er von seinem Partner genau die entsprechende Leistung. Im parallelen Passus der in Ägypten gefundenen Fassung dagegen nennt der Hethiter zuerst die hethitische Leistungsabsicht und fordert dann vom Ägypter die genau entsprechende Vertragsleistung<sup>53</sup>. Jeder der beiden Vertragspartner formulierte also einen gesamten

<sup>52</sup> Vriezen, Hiphil (s. Anm. 50) 209. Zum folgenden vgl. vor allem V. Korošec, Hethitische Staatsverträge. Ein Beitrag zu ihrer juristischen Wertung (Leipziger rechtswissenschaftliche Studien 60). Leipzig 1931, 23–26 und 58–61; M. Noth, Der historische Hintergrund der Inschriften von *sefiru*: ZDPV 77 (1961) 118–172, 138–145.

<sup>53</sup> Die beiden Fassungen lassen sich am leichtesten vergleichen in ANET 199–203, wo sie unmittelbar hintereinander stehen.

Vertragstext mit seinen und des Partners Verpflichtungen und sandte ihn auf einer Tafel durch eine Gesandtschaft in die Hauptstadt des Partners, wo dieser den ihm zugesandten Text offenbar beschwor und die Tafel dann deponierte und eventuell veröffentlichte. Das geschah im 13. Jahrhundert. Die gleiche Gegenseitigkeitssituation wird uns ein halbes Jahrtausend früher in der Mari Korrespondenz greifbar, in ARM II 77<sup>64</sup>. Hammurabi von Babylon und Zimrilim von Mari stehen in der letzten Verhandlungsphase vor dem Abschluß eines Vertrags. Jeder hat seine Gesandtschaft in der Hauptstadt des Partners. Letzte Einzelheiten müssen noch geregelt werden, Boten gehen hin und her, und Zimrilim wird von seinen Leuten aus Babylon davor gewarnt, seinen Eid zu früh zu vergeben, denn Hammurabi habe den seinen noch nicht geleistet. Hier kennen wir allerdings nicht den Vertragstext, so daß wir nicht wissen, ob er die gleiche Struktur aufwies wie die Texte des Vertrags zwischen Hattusil und Ramses. M. Noth hat für die aramäischen Vertragstexte, die auf den Stelen von *sefire* bei Aleppo erhalten sind und aus dem 8. Jahrhundert stammen, die gleiche Struktur vermutet. Wir können also mit dieser Struktur in verschiedenen Perioden und in verschiedenen geographischen und politischen Bereichen des Alten Orients rechnen. Daher ist es methodisch erlaubt, sie zur Erklärung von Dt 26, 17–19 heranzuziehen, wo sich die gleiche Struktur ergeben hatte<sup>65</sup>. Solange nicht noch genauere Parallelen aus anderen Bereichen als aus dem des Staatsrechts beigebracht werden können, wird man annehmen müssen, daß in Dt 26, 17–19 das Gottesverhältnis Israels tatsächlich in Analogie zu Staatsverträgen verstanden wird, also als „Bund“ — wobei hier die Berechtigung des Wortes „Bund“ weder vom hebräischen Wort *berit* noch vom Inhalt der sogenannten „Bundesformel“ her, sondern von der im Hintergrund stehenden Rechtsstruktur her begründet wird.

Ist dies einmal grundsätzlich anerkannt, dann wird man doch noch einige Differenzierungen herausarbeiten müssen. In unserem Hauptvergleichstext, dem ägyptisch-hethitischen Vertrag, ist die Parität der beiden Vertragsschließenden auf jede nur mögliche Weise herausgestellt. Das ist in Dt 26, 17–19 nicht der Fall, ja es wird sogar der gegenteilige Effekt angestrebt. Es wurde schon festgestellt, daß Israel dafür, daß es in seiner Erklärung nicht nur die eigenen Leistungen nennt, sondern auch von Jahwe Leistungen erwartet, sich ausdrücklich durch Rückverweisformeln auf vergangene, als in Freiheit

<sup>64</sup> Archives Royales de Mari II. Paris 1950, Nr. 77.

<sup>65</sup> Es sei erwähnt, daß Vriezen, Hiphil (s. Anm. 50) 209f, darauf hinweist, daß man an einer allerdings durch Bruchstellen gestörten Stelle der Seffre-Verträge (S I C, 1) vielleicht sogar das dem hebräischen Hiphil entsprechende Haphel von *mr* in der hier angenommenen Bedeutung finden kann. Foto und Kopie sind in der Originalveröffentlichung auf Tafel XIV und XIII einsehbar (A. Dupont-Sommer und J. Starcky, Les inscriptions araméennes de Sfire [stèles I et II], MPAIBL 15 [1960 — faktische Veröffentlichung dieses Teils schon 1958] 197–351 + I–XXIX). Leider muß dem neuesten Bearbeiter der Inschriften der Aufsatz von Vriezen entgangen sein, so daß sich in J. A. Fitzmyer, The Aramaic Inscriptions of Seffre (Biblica et Orientalia 19), Rom 1967, keine Stellungnahme zu diesem Vorschlag findet.

gegeben vorgestellte Zusagen Jahwes beruft. Dazu kommt noch anderes. Während im ägyptisch-hethitischen Vertrag der jeweils sprechende Partner zuerst seine Leistung nennt und dann die Forderung an den anderen Partner anschließt, ist diese Reihenfolge in Dt 27, 17–19 nur bei der Erklärung Jahwes eingehalten. Bei der Erklärung Israels dagegen ist zunächst ein Beitrag Jahwes zum Bund genannt, dann erst folgt die Leistung Israels, und hinter ihr schließen sich die anderen Formulierungen für Jahwes Leistung an. Gerade dies bewirkt den Eindruck des rettungslosen Durcheinanders der Subjekte der einzelnen Infinitive. Der Grund für die Reihenfolge könnte mindestens der gewesen sein, daß es ungehörig gewesen wäre, wenn Israel mit der eigenen Leistung und nicht mit der schon längst gewährten Vorleistung seines göttlichen Partners begonnen hätte. Am meisten weicht der Text vom Duktus des hethitisch-ägyptischen Vertrags jedoch ab, wenn man auf den Inhalt der Leistungen selbst blickt. Im politischen Vertrag wird versucht, eine möglichst genaue Entsprechung zwischen den jeweiligen Leistungen der beiden Partner herauszuarbeiten<sup>56</sup>. Hier dagegen sind „Leistung“ Israels und „Leistung“ Jahwes sachlich disparat. Israel verpflichtet sich, auf Jahwes Wegen zu wandeln<sup>57</sup>, seine Gebote zu beobachten<sup>58</sup> und auf seine Stimme zu hören<sup>59</sup>. Also völlige Unterordnung unter Jahwes Willen. Was Jahwe zusagt, ist anderer Art. Er setzt, gnädig während, ein Verhältnis: er leistet einen Eid darauf, daß er bei seiner Zusage bleiben will, Israels Gott zu sein und Israel zu seinem Volk zu machen, wobei der zweite Aspekt noch ausführlicher umschrieben wird mit Vorstellungen wie Sondereigentum, Erhobensein über die

<sup>56</sup> Zum daraus resultierenden Stil vgl. N. Lohfink, *Zu Text und Form von Os 4, 4–6*: Bb 42 (1961) 303–332, 318.

<sup>57</sup> Der „Weg“ Jahwes (singularisch), auf dem man gehen oder von dem man nicht abweichen soll, scheint in der deuteronomischen Sprache gewöhnlich der Dekalog zu sein. 5, 32f bezieht sich auf den 5, 6–21 promulgierten Dekalog zurück, erst in 6, 1 kommt die Überschrift zur Verkündigung der weiteren Gesetze. 9, 12, 16 sprechen von der Sünde am Horeb und meinen im deuteronomischen Zusammenhang mit Sicherheit den Dekalog allein. 13, 6 spielt auf Vorspruch und erstes Gebot des Dekalogs an. Auch 11, 28 (und ohne „Weg“ 11, 16) scheinen noch auf das erste Gebot des Dekalogs anzuspielen, vgl. 6, 14, wo im Zusammenhang der Dekaloganfang kommentiert wird. Nur 31, 29 läßt sich nicht deutlich mit dem Dekalog in Verbindung bringen, aber dies ist auch wiederum ein deuteronomistischer Text. Ist pluralisch von Jahwes „Wegen“ die Rede, dann läßt sich meistens keine Anspielung auf den Dekalog beibringen (8, 6; 10, 12; 11, 22; 19, 9; 26, 17; 28, 9). Immerhin ist das auch hier wenigstens an zwei Stellen möglich: 28, 13 und 30, 16 (vgl. 30, 17). Da Dtn 26, 17 einer der Pluralbelege ohne deutliche Anspielung auf den Dekalog ist, wird man hier nichts Sicheres sagen können. Doch kann man mindestens mit der Möglichkeit rechnen, daß in der Spätschicht, der unser Text nach der noch zu erbringenden Schichtanalyse wohl zugehört, die Singular- und Pluralformulierungen nicht mehr genau auseinandergehört werden und hier der Dekalog, wenn nicht sogar nur sein erstes Gebot, gemeint ist: Jahwe allein als Gott zu verehren. Das würde unmittelbar an die vorangehende Zusage Jahwes anschließen, er wolle für Israel Gott sein.

<sup>58</sup> Hier geht es um die Beobachtung der Einzelgesetze. Zur dreifachen Gesetzesterminologie unten S. 542.

<sup>59</sup> Hier könnte im Sinne einer Steigerung generell jeder Gehorsam gemeint sein. Zum Ausdruck vgl. A. K. Fenz, *Auf Jahwes Stimme hören. Eine biblische Begriffsuntersuchung* (Wiener Beiträge zur Theologie 6), Wien 1964.

anderen Völker, Heiligkeit. Jahwes „Leistung“ ist die Erwählung Israels aus den Völkern. Formal gesehen vollziehen also nach Dt 26, 17–19 Jahwe und Israel völlig parallele Akte, der Sache nach ist das dadurch gestiftete Verhältnis aber alles andere als paritätisch. Jahwe bleibt Gott, Israel ein menschliches Volk.

Man könnte sich die Entstehung einer Aussage wie der von Dt 26, 17–19 nun so denken, daß als Vorbild unmittelbar die im ägyptisch-hethitischen, vollparitätischen Vertrag bezugte Struktur stand und daß nur im Hinblick auf die besondere Situation eines Verhältnisses zwischen Gottheit und menschlicher Gruppe bei diesem konkreten Text gegenüber dem Vorbild gewisse Änderungen vorgenommen wurden. Doch ist auch noch eine andere Möglichkeit offen: daß es die von uns untersuchte doppelseitige Vertragsstruktur nicht nur bei paritätischen Verträgen, sondern auch bei nichtparitätischen, etwa bei Suzeränitätsverträgen, gegeben habe. Dann wäre der Weg vom Modell zur Übertragung auf den Gottesbund Israels vielleicht viel kürzer gewesen, weil schon im Modell inhaltlich keine saubere Entsprechung zwischen den Leistungen der beiden Partner vorgelegen hätte.

Die zweite Möglichkeit erscheint schon deshalb als die wahrscheinlichere, weil sowieso aus anderen Gründen im Deuteronomium ein formender Einfluß altorientalischer Vasallenverträge vorzuliegen scheint — man vergleiche das oben im 3. Abschnitt Berichtete. Allerdings würde man von der Struktur der gewöhnlich herangezogenen hethitischen Suzeränitätsverträge her einen Text wie Dt 26, 17–19 an dieser Stelle nicht erwarten — auch das wurde schon gesagt. Dazu kommt, daß allgemein angenommen wird, bei Suzeränitätsverträgen habe nur der Vasall einen Eid geleistet, der Oberherr dagegen nicht<sup>60</sup>. Das scheint im hethitischen Bereich auch tatsächlich gewöhnlich der Fall gewesen zu sein.

Doch hat schon McCarthy auf einige Ausnahmen von der Regel hingewiesen. Der Ulmi-Teschub-Vertrag<sup>61</sup> scheint es als Eidverletzung des Königs von Hatti zu bezeichnen, wenn dieser dem König von Datassa gegen seinen Willen eine Stadt wegnimmt. Am Ende des Huqqanaš-Vertrags ist zu lesen: „Wenn ihr aber etwas Böses tut, so will auch ich, die Sonne, euch Böses tun, und ich, die Sonne, will von jenem Eide den Göttern gegenüber frei sein.“<sup>62</sup> Im Vertrag des Abba-AN von Yamhad mit seinem Vasallen Yarimlim von Alalaj ist vermutlich der Eidestext, den Abba-AN sprach, selbst erhalten: „Abba-AN steht unter Eid gegenüber Yarimlim, und er hat auch den Nacken eines Lammes zerschnitten. (Er hat geschworen:) Niemals

<sup>60</sup> Man stützt sich dabei auf Korošec, Staatsverträge (s. Anm. 52) 27.

<sup>61</sup> Keilschrifttexte aus Boghazköi 4 (WVDOG 30, 4). Leipzig 1920, Nr. 10. Übersetzung bei McCarthy, Treaty (s. Anm. 32) 183–185. Literatur zum Vertrag: ebd. 44 Anm. 65.

<sup>62</sup> Übersetzung: J. Friedrich, Staatsverträge des Hatti-Reiches in hethitischer Sprache 2 (MVAeG 34, 1). Leipzig 1930, 135 § 44. Zu beiden Verträgen vgl. McCarthy, Treaty (s. Anm. 32) 47.

werde ich zurücknehmen, was ich dir gegeben habe!"<sup>63</sup> Aus der Bibel nennt McCarthy Gn 21, 22–24 und Jos 9, 15<sup>64</sup>. Bei Gn 21, 22–24 wird es wohl offen bleiben müssen, ob tatsächlich Abimelek als abhängig von Abraham gedacht ist. Es könnte auch durchaus ein paritätisches Abkommen sein. Dagegen liegt der Fall in Jos 9, 15 klar: die Gibeoniten begeben sich in Abhängigkeit, eine Eidleistung wird für die Führung Israels erwähnt<sup>65</sup>.

E. Lipinski hat darüber hinaus noch einen interessanten Beleg aus dem Briefarchiv von Shemshāra aufgeführt<sup>66</sup>. Šamši-Adad I von Assyrien (18. Jahrhundert) beklagt sich über den amoritischen Nomadenscheik Yašub-Addu, der trotz doppelten Vasalleneids sich mit den Feinden des Königs verbündet hat. Aus dem Text ist völlig klar, daß es sich um ein Vasallenverhältnis handelte, ferner, daß Yašub-Addu zweimal einen Vasalleneid geleistet hat, und dann, daß bei einer dieser Gelegenheiten auch sein Lehnherr ihm einen Eid geleistet hat.

Zu diesen Belegen kommt noch ein weiterer aus den Mariarchiven hinzu, der deshalb besonders interessant ist, weil er auch einen gewissen Einblick in die konkreten Vorgänge gewährt<sup>67</sup>. Es handelt sich um zwei Briefe aus der Briefsammlung des Iawi-Ilā, allem Anschein nach König von Talḥayūm und als solcher in der Zeit, in der die beiden Briefe geschrieben wurden, Vasall von Zimrilim von Mari<sup>68</sup>. Es hatte schon vorher einmal ein Vasallenverhältnis zwischen Mari und Talḥayūm gegeben, in der Stadt hatte ein Repräsentant von Mari (ein *bazannum*) residiert. Dieses Verhältnis soll nun erneuert werden. Die Prozedur, die wir erkennen können, ist folgende: Der Vasall schickt eine Delegation zum Suzerän, welche die Götter der Stadt mitnimmt. Vor diesen Göttern soll der Suzerän den Eid leisten. Die Delegierten heißen deshalb die „Eidentgegennehmer“ (*mu-sa-az-ki-ri*), „diejenigen, die den Eid aussprechen lassen.“<sup>69</sup> Hat der Suzerän den Eid geleistet, dann reist die Delegation zurück, und der Vasall selbst reist an, um in der Hauptstadt nun seinerseits den Treueid zu leisten. Vor diesen Prozeduren des eigentlichen Vertragsabschlusses

<sup>63</sup> Textveröffentlichung: D. J. Wiseman, *Abban and Alalah*: JCS 12 (1958) 124 bis 129. Dazu ist zu vergleichen: A. Draffkorn, *Was King Abba-AN of Yamhad a Vizier for the King of Hattuša?*: JCS 13 (1959) 94–97. Übersetzung auch in McCarthy, *Treaty* (s. Anm. 32) 185f. In unserem Zusammenhang hat McCarthy auf den Vertrag hingewiesen ebd. 125 Anm. 34.

<sup>64</sup> McCarthy, *Treaty* (s. Anm. 32) 125.

<sup>65</sup> Die Erzählung fordert von ihrem Gesichtspunkt aus nur die Erwähnung von Israels Eid, während die Eidleistung der Gibeoniten für sie nicht interessant war.

<sup>66</sup> E. Lipinski, *Le poème royal du Psaume LXXXIX 1–5*. 20–38 (CahRB 6). Paris 1967, 30f. Der Text ist jetzt veröffentlicht in J. Laessle, *Det første assyriske Imperium et Aspekt*. Kopenhagen 1966, 84–87, Z. 19ff. Vgl. ders., *People of Ancient Assyria*. London 1963, 147f.

<sup>67</sup> Auf diesen wichtigen Beleg hat mich W. L. Moran brieflich hingewiesen.

<sup>68</sup> *Archives royales de Mari XIII*, Paris 1964, Nr. 143 und 147. Vgl. A. Finet, *Iawi-Ilā, roi de Talḥayūm: Syria 41* (1964) 117–142, 130–133. Die Lesung des Namens Iawi-Ilā (vgl. hebr. Joel) ist nicht völlig sicher.

<sup>69</sup> Hier ist also der Vorgang, der in Dt 26 mit 'mr Hiphil erfaßt wird, von der anderen Seite her gesehen. In Dtn 26 bestätigt der Eidleistende durch Eid das, was der Partner ihm abfordert. Hier fordert der Partner vom Eidleistenden den Eid ab. Zu weiteren Belegen des Ausdrucks vgl. CAD 21, *zakuru* A, 6.

liegen natürlich Vorverhandlungen. Erst wenn sie das zukünftige Verhältnis geklärt haben, können die „Eidentgegennhmer“ des Vasallen in die Hauptstadt reisen.

Als indirekter Beleg dafür, daß bei Vasallitätsverhältnissen auch der Suzerän einen Eid ablegen konnte und daß diese Möglichkeit in Israel bekannt war, kann ein bestimmtes Verständnis des davidischen Königiums dienen, das es in Jerusalem gegeben zu haben scheint: der Davidide als Vasall Jahwes<sup>70</sup>. Diese Vorstellung wird in Ps 89, 4 in dem Sinn expliziert, daß Jahwe David einen Eid geleistet hat. Der Inhalt des Eids wird in Vers 5 genannt: es ist die Dauer der Dynastie, ein normales Motiv für die Regelung von Vasallenverhältnissen.

Zusammengefaßt läßt sich sagen: Die in Dt 26, 17–19 sichtbar werdende Rechtsstruktur verweist auf Formen des Vertragsschließens und deren Spiegelungen in Vertragstexten, die im Alten Orient verbreitet und auch in Israel bekannt gewesen sind. Die deutlichste textliche Parallele haben wir in einem streng paritätischen Vertrag zwischen Ägypten und dem Hethiterreich. Doch zeigen die vielen Belege dafür, daß auch bei Vasallitätsverhältnissen von beiden Seiten ein Eid geleistet wurde, in genügender Weise, daß Dt 26, 17–19 keineswegs als Anspielung gerade auf das Element des Paritätischen in der genannten Struktur verstanden werden muß.

#### 6. Die „Bundesformel“ in Dt 26, 17–19

In Dt 26, 17–19 sind die Motive der „Bundesformel“ auf die beiden Erklärungen aufgeteilt. In der Erklärung Jahwes findet sich die Aussage, Jahwe werde Israels Gott werden (Vers 17), in der Erklärung Israels findet sich die Aussage, Israel solle zu Jahwes Volk gemacht werden (Vers 18f). Doch in beiden Fällen ist damit die „Vertragsleistung“ Jahwes genannt, der in beiden Fällen als Israels „Vertragsleistung“ die Beobachtung des Gesetzes gegenübersteht.

Von der Sache her dürfte klar sein, daß in den beiden Erklärungen das jeweils genannte Glied der „Bundesformel“ für die ganze Formel steht. Die beiden Teile der „Bundesformel“ wurden offenbar als die zwei Hälften eines Parallelismus empfunden, und so wurde der Parallelismus in dieser Kurzzusammenfassung der Erklärungen Jahwes und Israels auf die beiden Erklärungen aufgeteilt.

So sind zweimal die Setzung des Volk-Jahwe-Verhältnisses durch Jahwe und die Beobachtung des Gesetzes durch Israel nebeneinandergestellt, und es ist jetzt deutlich, daß mindestens im Sinne unseres Textes erst beides zusammen den „Bund“ ausmacht. Zugleich erklärt sich nun vielleicht, weshalb, wie im ersten Teil dieses Artikels festgestellt wurde, 19 der 36 Belege der „Bundesformel“ den Zusammenhang von „Bundesformel“ und Gesetzesgehorsam aufweisen. Mindestens da, wo das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel nach dem Modell eines Vertrags als „Bund“ aufgefaßt wird, gehören die beiden Motive notwendig zusammen. Wenn Jahwe sich eidlich auf den

<sup>70</sup> Vgl. dazu vor allem: R. de Vaux, *Le roi d'Israël, vassal de Yahvé: Mélanges E. Tisserant I* (Studi e testi 231). Città del Vaticano 1964, 119–133 (= *Bible et Orient*. Paris 1967, 287–301).



Inhalt der „Bundesformel“ verpflichtet, dann ist von Israel der Treueeid auf das Gesetz zu erwarten. An anderen Stellen, wo man die juristische Kategorie eines „Bundes“ vielleicht hinter sich gelassen hat, kann dann trotzdem noch die dadurch geschaffene feste Motivverbindung weiterklingen. Doch ist damit noch nicht gesagt, daß die Verbindung der „Bundesformel“ mit dem Motiv der Gesetzesbeobachtung Israels für die „Bundesformel“ ursprünglich ist. Es könnte ja auch sein, daß sie schon ihre Vorgeschichte hatte, als sie in jene Vertragsabschlußvorstellung hineingeholt wurde, die in Dt 26, 17–19 am deutlichsten belegt ist.

Nach Smend allerdings ist man in Dt 26, 17–19 „einem etwaigen ursprünglichen Sitz im Leben wahrscheinlich am nächsten.“<sup>71</sup> Deshalb ist nun zuzusehen, ob die „Bundesformel“ in Dt 26, 17–19 wirklich so ursprünglich verwendet ist.

Die Tatsache, daß sie auf zwei Sprecher aufgeteilt ist, läßt sich gut in der oben geschehenen Weise erklären und ist so durchaus damit vereinbar, daß auch dem Verfasser von Dt 26, 17–19 die Formel in der sonst gewöhnlich belegten Doppelform im Munde eines Sprechers bekannt war. Die Aufteilung auf zwei Sprecher ist durch die vorausgesetzte juristische Struktur und den Wunsch, nicht zu breit zu werden, verursacht. Wäre sie nicht aufgeteilt worden, dann hätte die juristische Struktur verlangt, daß zweimal die Doppelformel stünde, einmal in der Erklärung Jahwes, einmal in der Erklärung Israels.

Man könnte in diesem Zusammenhang auf den Gedanken kommen, daß der Text ursprünglich vielleicht einfacher gewesen und erst später durch Auffüllung so kompliziert geworden sei. Das heißt, man könnte die von uns bisher nicht gestellte literarkritische Frage innerhalb der drei Verse selbst stellen. Vielleicht würde sich dann zeigen, daß zwar für den Jetztext alles bisher Ausgeführte gilt, daß aber in einem älteren Stadium andere Verhältnisse vorlagen und wir dort wirklich dem ursprünglichen Sitz im Leben begegnen. Doch um literarkritische Scheidungen vorzunehmen, muß man von Anstößen im Text ausgehen. Früher sah man sie in den deuteronomischen Wendungen, im Subjektswechsel in den Infinitivreihen, in den Übersetzungsschwierigkeiten bei *ʾmr* Hiphil. Diese „Anstöße“ entfallen jedoch, nimmt man die von uns erarbeitete Übersetzung und das, was sie impliziert, an. Neue Anstöße zeigen sich nicht. So hat es keinen Sinn, in dieser Richtung weiterzusuchen.

Eine völlig andere Frage ist es allerdings, ob der ganze Text Dt 26, 17–19 zu einer alten Schicht des Buches gehört und nicht vielleicht eher relativ spät anzusetzen ist. Hierzu läßt sich einiges wenigstens sagen, ohne dabei die komplizierten und weithin ungeklärten Probleme einer Gesamtanalyse des Buches Deuteronomium aufzurollen. Man kann die Betrachtung sofort auf das Kernstück Dt 5–26, 28 einschränken<sup>72</sup>. Innerhalb dieses Textes erweist sich Dt 26, 17–19 als relativ spätes Filigranwerk.

<sup>71</sup> Smend 8.

<sup>72</sup> Allerdings muß sich selbst hier wegen 5, 1; 11, 32 und 12, 1 die Voraussetzung machen, daß der Numeruswechsel in der Anrede Israels nicht das praktisch einzige Kriterium der

Man geht am besten aus von der Reihe der Worte für „Gesetz“, die in 26, 17 in Jahwes Erklärung steht. Israel wird hier aufgefordert, *lišmōr huqqāw ūmišwōtāw ūmišpālāw* „zu beobachten seine Gesetze und seine Gebote und seine Rechtsentscheide“. Die deuteronomische Klischeesprache kennt die verschiedenartigsten Reihenkombinationen für Ausdrücke, die „Gesetz“ meinen. Aber sie folgt dabei doch bestimmten Regeln und Traditionen. So ist der Ausdruck *huqqīm ūmišpātīm* ein fester, schon aus vordeuteronomischer Sprachgewohnheit stammender Doppelbegriff<sup>73</sup>, vor den zwar noch erweiternd ein anderer Begriff gesetzt werden kann<sup>74</sup>, der aber niemals durch ein dazwischengeschobenes Wort auseinandergesprenkt wird. Und genau das geschieht hier. *mišwōt* wird in die Mitte geschoben. Dieses auffällige Vorgehen erklärt sich nun durch einen Blick auf die Bezeichnungen für „Gesetz“ in den umgebenden Versen. In 26, 16 ist von *huqqīm* und *mišpālīm* die Rede, in 26, 18 dagegen von den *mišwōt*. Die unterschiedliche Terminologie weist dabei jeweils vor oder zurück. *huqqīm* und *mišpātīm* sind die Termini, durch die die Gesetzesparänese der Kapitel 5–11 und die Einzelgesetzgebung der Kapitel 12–26 in ihren Rahmenversen angekündigt und abgeschlossen werden<sup>75</sup>. Der ganze Text dürfte auch Dt 4, 45 als ursprüngliche Überschrift gehabt haben, wo der Doppelausdruck, wenn auch inzwischen erweitert, ebenfalls steht. *mišwōt* dagegen ist der Terminus, durch den im Segen-Fluch-Kapitel Dt 28, 1–45 auf die Gebote zurückverwiesen wird<sup>76</sup>. Die unterschiedliche Rahmenterminologie dürfte anzeigen, daß es einmal eine Phase gab, in der (Vorstufen von) Dt 5–26 und Dt 28 voneinander unabhängige Texte waren. Denkt man gern in kultischen Kategorien, so ist nicht ausgeschlossen, daß beide Texte vielleicht beim gleichen Fest rezitiert wurden. Aber es waren doch zwei verschiedene Texte, die nicht einfach zusammenhingen, und sie hatten ihre je eigene Terminologie. In der uns interessierenden Dreierreihe von Dt 26, 17 wird nun die Leiterterminologie der vorangehenden und die Leiterterminologie der folgenden Texte miteinander verschmolzen. Dadurch wird zum Ausdruck gebracht, daß die beiden Terminologien dasselbe meinen. Das spricht dafür, daß unser Text geschaffen wurde, um die beiden Textgruppen zusammenzunähen.

Quellenscheidung sein darf. Zur Begründung dieser Voraussetzung sei vorläufig noch auf die Überprüfung des Kriteriums Numeruswechsel an Dt 5–11 in Lohfink, Hauptgebot (s. Anm. 31) 240f, hingewiesen.

<sup>73</sup> Näheres ebd. 56f.

<sup>74</sup> *ʿEdōt* 4, 45; 6, 20; *mišwā* 5, 31; 6, 1; 7, 11. In 6, 1 fehlt im MT zwischen dem ersten und zweiten Begriff der Reihe das *waw*. An den vier anderen Stellen bieten andere Textzeugen Varianten ohne *waw* zwischen erstem und zweitem Begriff. In deuteronomischer Sprache ist das Fehlen des *waw* zweifellos *lectio difficilior*. Die entsprechende Variante ist also jedesmal vorzuziehen. Das unterstreicht, wie sehr *huqqīm ūmišpātīm* als geschlossener Ausdruck empfunden wurden.

<sup>75</sup> Dt 5, 1; 11, 32; 12, 1; 26, 16. Andere Belege der unerweiterten Doppelformel gibt es in Kapitel 5–28 nicht. Sie kommt dagegen mehrfach in Dt 4 vor (4, 1. 5. 8. 14). Doch 4, 1–40 gehört zu einer sehr späten Schicht.

<sup>76</sup> Und zwar wieder im Rahmen: 28, 1. 13. 15. 45. Dazu kommt 28, 9. Als rhetorisch unterstreichende Auffüllung tritt im Fluchrahmen 28, 15. 45 noch *huqqōt* hinzu. Man achte noch besonders auf die Verbindung von *mišwōt* mit *kol*, die im ganzen Deuteronomium nur in 26, 18 und 28, 1. 15 belegt ist.

Diese Vermutung wird durch andere Beobachtungen bestätigt. „Auf Jahwes Stimme hören“ 26, 17 ist ein Ausdruck, der deuteronomisch nur in konditionale Segen-Fluch-Texte gehört<sup>77</sup>. Er ist entsprechend häufig in Dt 28 belegt<sup>78</sup>. Die Formulierung, Jahwe werde Israel über alle anderen Völker erhöhen (26, 19), dürfte direkt aus 28, 1 übernommen sein. 28, 9 dagegen mit den drei Motiven des „heiligen Volkes“, der „Beobachtung der *mišwōt*“ und des „Gehens auf Jahwes Wegen“ sieht eher so aus, als sei es bei der Schaffung von Dt 26, 17–19 in den älteren Segenstext hineingesetzt worden, um durch die Wiederholung wichtiger Motive die neue Verbindung enger zu gestalten<sup>79</sup>.

Nimmt man alles zusammen, dann hat Dt 26, 17–19 nicht mehr die Chance, ein alter und den Stücken 5–11, 12–26 und 28 gleichwertiger Textblock zu sein, ein schon von den Anfängen der Tradition her selbständiges Stück der Stoffdisposition, wie G. von Rad annahm. Dt 5–11, Dt 12–26 und ebenso Dt 28 mögen in sich Textgebilde umschließen, die aus bestimmten aufeinander folgenden Akten eines kultischen Ablaufs stammen. Dt 26, 17–19 dagegen scheint erst formuliert worden zu sein, als diese alten, jeweils in sich geschlossenen Textstücke zu einer Einheit verbunden wurden. Das schließt keineswegs aus — wenn man weiterhin in der kultischen Hypothese denken will —, daß Dt 26, 17–19 im Hinblick auf eine bestimmte, kultisch regelmäßig wiederholte Bundesschlußzeremonie formuliert worden ist. Aber sie könnte ihren Sitz im Fest woanders gehabt haben, es ist keineswegs notwendig, daß sie gerade an dieser Stelle innerhalb des von der Stoffdisposition des Deuteronomiums angedeuteten Festablaufs repetiert wurde<sup>80</sup>. Sieht man im Aufbau des Deuteronomiums aber lieber die Nachahmung eines Vasallenvertragsformulars — was im übrigen unter Umständen mit der kultischen Hypothese verbunden werden könnte —, dann helfen unsere Beobachtungen zum Sekundärcharakter von Dt 26, 17–19, das hethitische Vasallenvertragsformular in reinerer Form wiederzuerkennen.

Literarkritisch ist dieser die „Bundesformel“ enthaltende Text also mindestens relativ spät. Doch schließt das immer noch nicht aus, daß hier die „Bundesformel“ das Licht der Welt erblickte oder kurz nach ihrer Geburt in die Wiege gelegt wurde. So ist nun form- und stilkritisch weiterzufragen.

Unter dieser Rücksicht läßt sich die Feststellung nicht umgehen, daß die Aussage über das Gottesvolk in Dt 26, 18f in einer durch

<sup>77</sup> Näheres: Lohfink, Hauptgebot (s. Anm. 31) 65f.

<sup>78</sup> Dt 28, 1. 15. 45.

<sup>79</sup> Die neueste Analyse von Dt 28: J. G. Plöger, Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium (BBB 26), Bonn 1967. Dort ältere Literatur. Zu 28, 9: vgl. ebd. 147f (wohl zu kompliziert). Leider sieht Plöger etwas zu wenig über den Rand von Dt 28 hinaus.

<sup>80</sup> Vgl. Bächli, Völker (s. Anm. 38) 98 Anm. 162: „Der 3. Teil in von Rads Schema aber, die Bundesverpflichtung ... steht so isoliert da, daß, wenn man an Ex 24 oder auch nur an das dt Jos 8, 30–35 denkt, hier wohl die schwache Stelle in von Rads Aufriß liegt. Wenn 26, 16–19 die dt Bundesverpflichtung ist, dann ist der Bundesschluß so verblaßt, daß man die Perikope im besten Fall als verstümmelte Wiedergabe eines alten Rituals bezeichnen kann.“

andere Motive erweiterten Form vorliegt. Israel wird nicht einfach für Jahwe zum Volk, wie in 29, 12 und auch in 27, 9, sondern es wird für Jahwe zum *'am segulláb* und zum *'am qádós*. Diese Erweiterung der Volksaussage erscheint noch mehrfach im Deuteronomium:

In Dt 7, 6 wird der Erwählungsgedanke führend: „Du bist ein für Jahwe, deinen Gott, heiliges Volk; dich hat Jahwe, dein Gott, ausgewählt vor allen Völkern, die auf der Erde leben, ihm ein Segullahvolk zu sein.“

Dt 14, 2 ist gleichlautend. Es tritt als Begründung zur Vorschrift der Enthaltung von kanaänischen Riten. Diese Vorschrift wird in 14, 1 begonnen mit der Feststellung: „Ihr seid Söhne für Jahwe, euren Gott.“

Im Zusammenhang der Reinheitsgesetze steht in 14, 21 noch einmal die Aussage vom „heiligen Volk“.

Die gleiche Aussage wird in 28, 9 als Inbegriff des Segens Jahwes hingestellt.

Es geht vielleicht zu weit, wenn T. C. Vriezen sagt, es handle sich hier um „die wichtigsten Begriffe der deuteronomistischen Verkündigung“<sup>81</sup>, aber wir haben hier immerhin eine typisch deuteronomische Aussage, die in ähnlicher Form nur an einer Stelle außerhalb des Deuteronomiums belegt ist, in Ex 19, 5f, das den deuteronomischen Stellen unter Umständen genetisch vorausliegen könnte: „Wenn ihr bereit seid, auf meine Stimme zu hören und einen mir zu leistenden Eid zu halten, dann sollt ihr mir zur *segulláb* werden vor allen Völkern. Mein ist die ganze Erde, doch ihr sollt für mich werden: priesterlicher Herrscher und heiliges Volk.“<sup>82</sup> Hier ist, ähnlich wie in Dt 26, 18f und 28, 9, die in Dt 7 und 14 nachweisbare Erwählungsterminologie nicht vorhanden<sup>83</sup>. Natürlich läßt sich das Motiv der

<sup>81</sup> T. C. Vriezen, Die Erwählung Israels nach dem Alten Testament (ATANT 24), Zürich 1953, 64.

<sup>82</sup> Übersetzung von *berft* in Anlehnung an die Ergebnisse von E. Kutsch, Gesetz (s. Anm. 12). Die restliche Übersetzung nach den Ergebnissen von W. L. Moran, „A Kingdom of Priests“: J. L. McKenzie, The Bible in Current Catholic Thought, Fachr. Gruenthaner (Saint Mary's Theology Studies 1), New York 1962, 7–20. Dort ausführliche Literaturverweise zu der vielbehandelten Stelle. Neu hinzu kam seitdem außer den Aufsätzen von G. Rinaldi, „Un regno di sacerdoti“ (Ex. 19, 1–6), La fondazione del popolo di Dio: BibOr 7 (1965) 97–104, von R. Vande Walle, An Administrative Body of Priests and a Consecrated People, Ex 19, 6: IndJTh 14 (1965) 57–72, und von N. M. Lous, Il significato di Ex 19, 3b–6 come tema e preambolo della portata religiosa dei fatti del Sinai: Salesianum 29 (1967) 669–694, vor allem: G. Fohrer, „Priesterliches Königtum“, Ex 19, 6: ThZ 19 (1963) 359–362. Moran vermutet Ursprung in vorstaatlicher Zeit. Fohrer plädiert gegen Moran für spätmonarchischen Ursprung. Er denkt an spätmonarchische Zeit, weil er vorher nicht mit deuteronomischen Spracheigentümlichkeiten rechnet. In diesem Punkt könnte man wohl großzügiger sein. H. J. Kraus, Das Heilige Volk: Freude am Evangelium, Fachr. A. de Quervain (Beitr. z. evg. Th. 44), München 1966, 50–61, denkt an die nachexilische Zeit. Bei diesem Ansatz könnte man Schwierigkeiten mit der Literarkritik der Kapitel Ex 19–24 bekommen. Denn Ex 19, 3b–6 ist kaum aus Ex 19, 3–9 herauslösbar, dieser Text dürfte aber mit Ex 24, 3–8, womit ihn manches verbindet, eine Schicht bilden, und diese Schicht kann in dem komplizierten Gefüge von Ex 19–24 wiederum schwerlich die letzte sein.

<sup>83</sup> H. Wildberger, Jahwes Eigentumsvolk, Eine Studie zur Traditionsgeschichte und Theologie des Erwählungsgedankens (ATANT 37), Zürich 1960, verweist den von

Heiligkeit des Volkes als Einzelmotiv weiter zurückverfolgen bis in die „Heiligen Kriege“ der Frühzeit Israels<sup>84</sup>. Das Wort *ʿsgullāb* (und das entsprechende akkadische Wort *sikiltu*) bietet schwierige philologische Probleme<sup>85</sup>. Ursprünglich meint es anscheinend Sacheigentum, und zwar offenbar oft mit der Nuance „Sondergut“, „Vorbehaltsgut“, „Privatschatulle“<sup>86</sup>. Es muß aber auch früh übertragen verwendet worden sein, um eine Art Leibeigenschaft eines Königs oder anderer Menschen gegenüber einer Gottheit oder einem Großkönig zum Ausdruck zu bringen<sup>87</sup>. Als Wort aus dem Bereich der

ihm an sich sauber beschriebenen Sachverhalt, wenn er Ex 19, 3b–8 als die israelitische „Erwählungsproklamation“ bezeichnet. Zur Übertragung des Erwählungsmotivs vom Zion und vom davidischen König auf das Volk als Tat der Redaktion des Deuteronomiums in der späten Königszeit vgl. R. E. Clements, *Deuteronomy and the Jerusalem Cult Tradition*: VT 15 (1965) 300–312.

<sup>84</sup> So wenigstens Kraus, *Volk* (s. Anm. 82): Heerbann Jahwes als *ʿam jhw* Ri 5, 11, 13; 20, 2; Heiligung des Volks (*qāš*) Jos 3, 5; 1 Sam 21, 6. Ferner verweist Kraus auf Ex 22, 30 als eventuell alten Beleg des Motivs. Hier ergäben sich Bezüge zu H, aber auch zu Dt 14, 2, 21.

<sup>85</sup> Das Problem wird meist in der Literatur zu Ex 19, 3–6 behandelt. Dazu vgl. oben Anm. 82. Da die biblischen Belege spärlich sind, da ferner bei diesem Rechtsbegriff offenbar breitere internationale Zusammenhänge bestehen, ist stets der Sprachgebrauch der Mischnah und die Bedeutung von akk. *sikiltu* mitzuberücksichtigenden. Dazu vgl. M. Greenberg, *Hebrew ʿsgullā*: *Akkadian sikiltu*. JAOS 71 (1951) 172–175; E. A. Speiser, *Nuzi Marginalia*: Or 25 (1956) 1–23 (1–4: The Hurrian Equivalent of *sikiltu(m)*); M. Held, *A Faithful Lover in an Old Babylonian Dialogue*: JCS 15 (1961) 1–26, 11f. Ferner die neuen ugaritischen Belege für das Wort (*sglt*): vgl. unten Anm. 87.

<sup>86</sup> Unsere Belege führen uns in die sozial am abhängigsten und in die sozial am unabhängigsten Bereiche: einerseits Ehefrauen und Soldaten, andererseits Herrscher. Zu letzterem vgl. biblisch 1 Chr 29, 3.

<sup>87</sup> 1. König vor einer Göttin: D. J. Wiseman, *The Alalakh Tablets (Occasional Publications of the British Institute of Archaeology at Ankara 2)*, London 1953, Nr. 2, Siegeleindrückung nach Z. 76: „Abban, mighty king, Son of Šarran, the servant (*aradu*) of the God IM, the beloved (*narānu*) of the God IM, the treasure (cherished possession) [*sikiltu*] of the God . . .” (30; vgl. die Kopie auf Tafel III); dazu A. Goetze, *Bespr.* von S. Smith, *The Statue of Idri-mi*, London 1949: JCS 4 (1950) 226–231, 227, zu Z. 11. — 2. Mensch vor einem Gott: H. Rawlinson, *The Cuneiform Inscriptions of Western Asia V*, London 1880–1884. 44 Z. 47 cd: *Sikiltu-Adad* (Personenname); vgl. F. Delitzsch, *Assyrisches Handwörterbuch*. Leipzig 1896, 498; K. N. Tallqvist, *Assyrian Personal Names (Acta Societatis Fennicae 43, 1)*. Helsingfors 1914, 195. — 3. *Personenname*: *Tabulae Cuneiformes a F. M. Th. De Liagre Böhl collectae, Leidae conservatae IV (TLB IV)*: *Altbabylonische Briefe*, kopiert von R. Frankena, Leiden 1965, Nr. 26, ist geschrieben von *Sikiltum an Šu-Amurru*. — 4. Der letzte König von Ugarit vor dem hethitischen (?) Großkönig: C. Virolleaud, *Textes en cuneiformes alphabétiques des archives sud, sud-ouest et du petit palais (PRU V = MRS XI)*. Paris 1965, 84f: Text Nr. 60 [= Gordon UT 2060] Z. 7 und 12: in beiden Zeilen wird der König von Ugarit im Parallelismus als *ʿbd* „Sklave, Vasall“ und als *sglt* der „Sonne“ bezeichnet (der Text ist jedoch stark beschädigt, und es ist nicht wirklich sicher, ob sich das Wort auf den König bezieht); in dem Brief wird er gefragt, warum er seit zwei Jahren nicht mehr bei Hof erschienen sei; der Großkönig ist von Hungernot und Feinden bedrängt und verlangt dringend Hilfeleistung; der Text ist vermutlich aus dem Akkadischen ins Ugaritische übersetzt; vgl. C. F. A. Schaeffer, *Ugaritica IV (MRS XV)*. Paris 1962, 31f und 59 Fig. 41 (Foto). — 5. Vermutlich gehört in der Bibel Koh 2, 8 *ʿsgullas melākim ʿobam ʿdānōt* hierhin; die Inkonsistenz der Artikelsetzung hat M. J. Dahood, *Canaanite-Phoenician Influence in Qoheleth*: Bb 33 (1952) 30–52. 191–221, 200f, erklärt; ders., *The Phoenician Background of Qoheleth*: Bb 47 (1966) 264–282, 267f, hat *ʿdānōt* im Parallelismus einleuchtend in Analogie zur möglichen persönlichen Bedeutung von *mamlāḫā* als „Provinzstatthalter“ gedeutet; ebenda weist er auch schon auf die ugaritischen Parallelen zu *ʿsgullāb* hin, doch zieht er nicht die Folgerung, die sich vom dortigen Gebrauch

Vasallitätsterminologie könnte es ähnlich wie andere Worte<sup>88</sup> dann zur Bezeichnung des Abhängigkeitsverhältnisses des Volkes Israel gegenüber seinem Gott Jahwe eingeführt worden sein<sup>89</sup>. Zur späteren Geschichte ist zu sagen, daß in Dt 4, 20 der Ausdruck *'am segullāb* ersetzt ist durch *'am nahālā* „Jahwe als Erbeigentum gehörendes Volk“<sup>90</sup>.

Der augenblickliche Stand der Deuteronomiumsanalyse erlaubt es leider nicht, irgendeine auch nur wahrscheinliche Aussage darüber zu machen, ob die Belege für die erweiterte Volksaussage in Dt 7 und 14 einer älteren Schicht als Dt 26, 17–19 angehören, ob sie zur selben Bearbeitungsschicht gehören oder ob sie gar erst von Dt 26, 17–19 abhängig sind. Für Letzteres spräche die Erweiterung durch die Erwählungsaussage, doch wäre dann zu fragen, worauf die Rückverweisformeln in Dt 26, 18f zurückverweisen.

Doch selbst wenn man hier alles offen läßt, muß man dabei bleiben, daß die Erweiterung der einfachen Volksaussage der „Bundesformel“ durch die Segullah- und die Heiligkeitsaussage einen sekundären Zustand gegenüber der „Bundesformel“ selbst darstellt. Die „Bundesformel“ ist hier schon mit deuteronomischer Theologie übersponnen worden, und formgeschichtlich sind die Belege in dem deuteronomischen Rahmenstück Dt 29, 9–14 sowie bei Jeremia und Ezechiel ursprünglicher als Dt 26, 17–19.

---

her nahelegt; ich rechne mit einem *genitivus specogeticus* und übersetze: „und als persönlichen Besitz Könige und Statthalter“; vom Horten von Silber und Gold käme der Gedanke assoziativ über den Begriff der *segullāb* zu den unterworfenen und eingesetzten Königen und Statthaltern, von diesen als der Umgebung des Königs bei festlichen Gelagen ginge es weiter zu den Sängern und Sängerinnen. — Die hier untersuchte Bedeutung von *segullāb-sikkilu* wäre damit im zweiten und im späten ersten Jahrtausend belegt. Zu den Belegen 1 und 2 vgl. auch die in Anm. 85 zitierte Literatur.

<sup>88</sup> Vater und Sohn, Güte, lieben, dienen, nachfolgen, dienehen. Natürlich sind diese Worte auch jeweils in anderen Zusammenhängen verwendet worden. Ihre Verwendung für das Vasallitätsverhältnis ist sogar eine sekundäre Verwendung, oft die viel rauhere politische Wirklichkeit höflich verhüllend. Entscheidend ist aber die besondere Schattierung, die jedes dieser Worte erhält, wenn es in den Sachzusammenhang des Vasallentums tritt, und die Begriffskonstellation, in der es dann begegnet. Darauf hat mit Recht für den Begriff der „Liebe“ W. L. Moran, *The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy*: CBQ 25 (1963) 77–87, hingewiesen.

<sup>89</sup> Der direkte Weg vom Gebrauch des Wortes für das Gottverhältnis eines Königs (vgl. Alalah) zum Gebrauch für das Gottverhältnis des Volkes wäre auch denkbar. Allerdings fehlen uns positive Belege dafür, daß sich etwa der König von Jerusalem als *segullāb* Jahwes bezeichnet hat.

<sup>90</sup> Einerseits wird dabei auf eine alte Bezeichnung Israels zurückgegriffen: Israel als *nahālā* Jahwes in 1 Sam 10, 1, dazu vgl. Ps 28, 9; Dt 32, 9; 9, 26. 28; 1 Kg 8, 51. Andererseits liegt, wie die Konstruktion in Dt 4, 20 zeigt, eine Abwandlung des *'am segullāb* der älteren Deuteronomiumsschichten vor. Das Motiv für die Abänderung ist schwer zu bestimmen. Vielleicht geschah die Änderung nur, weil mit den verschiedenen Bedeutungen von *nahālā* gespielt werden sollte (vgl. 4, 21 und das Wortspiel *hāq — lāq* in 4, 19. 20). Vielleicht sollte auf 1 Kg 8, 51 angespielt werden (vgl. dort und 4, 20 *hār babbarzai*). Vielleicht sollte aber auch aus einem uns nicht bekannten Grund der Ausdruck *segullāb* vermieden werden. Möglicherweise führten die sprachlichen Kontakte der Exilzeit in Babylonien zu einem Gebrauch des früher seltenen Wortes mit einer neuen Bedeutungsschattierung: (rechtmäßig oder unrechtmäßig) zusammengekratztes Sondereigentum einer Ehefrau oder eines Sklaven. Diese Bedeutung ist nämlich nicht in der Bibel, wohl aber in der *Mišnah* belegt.

Doch können formkritisch ursprüngliche Texte spät sein und formkritisch sekundäre Weiterentwicklungen sich historisch gesehen recht bald abzweigen. Mit allem bisher Erarbeiteten ist also immer noch nicht ausgeschlossen, daß die „Bundesformel“ erstmalig beim Bundesschluß des Königs Josia im Jahre 621 gebraucht wurde, wie Smend annimmt. Und eines bleibt ja festzuhalten: man wird zwar auf Grund von Dt 26, 17–19 die „Bundesformel“ nicht als „Bundeschlußformel“ erklären, doch steht sie trotzdem an keiner anderen Stelle so deutlich wie hier in einem Zusammenhang, der auf eine Bundeschlußzeremonie zurückverweist. Verweist Dt 26, 17–19 also vielleicht doch auf den Bundeschluß Josias im Jahre 621 zurück?

### 7. Dt 26, 17–19 und Josia

Die Toraurkunde, die der Hohepriester Hilкия im Tempel fand, enthielt wahrscheinlich neben gesetzlichen Vorschriften auch schon bedingte Fluchtexte von der Art, wie sie sich in Dt 28 finden. Wenigstens ist dies einer der Gründe, aus denen man überhaupt darauf zu schließen pflegt, daß die in dem Bericht 2 Kg 22, 3–20; 23, 1–3, 21–23 die Darstellung durchziehende Tora- bzw. Eidesurkunde mit dem Deuteronomium oder einer seiner Vorstufen identisch ist<sup>91</sup>. Man möchte daher fast annehmen, daß damals Dt 5–26 und Dt 28 schon eine Einheit bildeten, daß also das Scharnier Dt 26, 17–19 schon angebracht war. In diesem Fall könnte die „Bundesformel“ nicht erst im Jahre 621 das Licht der Welt erblickt haben.

Doch ist es natürlich auch denkbar, daß damals auf der Toraurkunde die verschiedenen Textblöcke noch mehr oder weniger unverbunden nebeneinanderstanden und erst unter Josia im Nachklang neugeformter Aussagen der Bundeserneuerung im Tempel literarisch miteinander verbunden wurden. Erproben wir diese Hilfshypothese! Erschließen sich dann irgendwelche Texte deutlicher als ohne sie?

Smend nahm an, die Aussage von 2 Kg 23, 3 über den Bundeschlußakt des Josia spiele möglicherweise auf Dt 26, 17–19 an. Als zweite Möglichkeit sieht er die, daß sowohl 2 Kg 23, 3 als auch Dt 26, 17–19 auf die damals gesprochenen Worte zurückgehen<sup>92</sup>.

Die erste Möglichkeit ist kaum beweisbar. Der Text 2 Kg 23, 3 lautet: „Der König trat auf das Podium und leistete vor Jahwe den Eid, Jahwe nachzufolgen und seine Gebote, seine Satzungen und seine Gesetze zu beobachten aus ganzem Herzen und aus ganzer Seele, damit die Worte dieses Eides, die auf dieser Urkunde aufgezeichnet sind, verwirklicht werden. Und das ganze Volk trat dem Eide bei.“ Weder der Ausdruck „Jahwe nachfolgen“ noch die Reihe *mişwōt* – *‘ēdbōt* – *huggōt* noch der Ausdruck „aus ganzem Herzen und aus ganzer Seele“ noch das Wort *berit* (Eid) finden sich in Dt 26, 17–19. Wo soll also eine Anspielung stecken? Sucht man einen Text im Kernstück des Buches Deuteronomium, in dem diese Ausdrücke noch am engsten miteinander verbunden vorkommen, so ergibt sich Kapitel 6 – doch

<sup>91</sup> Zum Bundeserneuerungsbericht in 2 Kg 22f vgl. N. Lohfink, Die Bundesurkunde des Königs Josias: Bb 44 (1963) 261–288. 461–498. Dort weitere Literaturangaben.

<sup>92</sup> Smend 9.

selbst da ist die Übereinstimmung nicht ganz vollständig<sup>93</sup>. Achtet man nicht nur auf den einen Vers, der den Bundeserneuerungsakt des Josia berichtet, sondern untersucht Sprach- und Formelwelt des ganzen Bundeserneuerungsberichtes, dann ergibt sich eher eine gewisse Nähe zu deuteronomistischen Passagen des Jeremiabuches und zu einigen späten Randkapiteln des Buches Deuteronomium als zu dessen Kernstück und speziell zu Dt 26, 17–19.

Wie ist es mit der zweiten Möglichkeit — daß beide Texte in gleicher Weise von den damals bei der Bundeserneuerung gesprochenen Worten abhängig sind? Bei Smend heißt das natürlich, daß Dt 26, 17–19 vom damaligen Akt her die „Bundesformel“ bezogen hat. Nachdem alle anderen Beweise für einen Zusammenhang versagt haben, hängt für den Nachweis dieser Möglichkeit alles daran, daß sich aus 2 Kg 22f wahrscheinlich machen läßt, damals sei die Bundesformel zum erstenmal ausgesprochen worden. Aber das läßt sich nicht wahrscheinlich machen. In dem Bericht fehlt die „Bundesformel“ völlig, und es wird auch in keiner irgendwie erkennbaren Weise auf sie angespielt. Daraus folgt zwar nicht, daß sie nicht trotzdem beim Ritus der Bundeserneuerung des Josia ausgesprochen wurde<sup>94</sup>. Aber diese reine Möglichkeit ohne jeden positiven Anhaltspunkt im Text genügt sicher nicht, um nahezulegen, damals sei die Formel zum erstenmal gebraucht worden.

So ist Smends Annahme wohl unbeweisbar. Weder Dt 26, 17–19 noch der Bundeschluß des Josias blockieren mehr die Überlegungen dessen, der das Gefühl hat, unter Umständen könnten die beiden Stellen 2 Sam 7, 24 und 2 Kg 11, 17 doch Zeugnisse für ein höheres Alter der „Bundesformel“ sein und sowohl diese Stellen als auch manche zeitlich späteren Stellen könnten über den ursprünglichen Sitz im Leben der Formel andersartige Hinweise geben als Smend aus Dt 26, 17–19 entnahm.

## 8. Möglichkeiten

Das Ziel dieses Artikels ist erreicht. Es sollte gezeigt werden, wie sich Dt 26, 17–19 zur „Bundesformel“ verhält und was sich aus Dt 26, 17–19 für die Geschichte der „Bundesformel“ ergibt und nicht ergibt. Doch unterwegs wurden eine Reihe von Beobachtungen gemacht, die sich vielleicht benutzen lassen, noch einen kleinen Schritt weiterzugehen und neu die Möglichkeiten abzustecken, die sich für Ursprung und Geschichte der „Bundesformel“ denken lassen. Dies soll nun abschließend mit aller gebotenen Vorsicht geschehen. Es gilt, möglichst nur die Phänomene zu Wort kommen zu lassen,

<sup>93</sup> Vgl. Dt 6, 5b *b'kollebabekä ab'kolmasf'ekä*; 6, 14 *l'š'š'el'ekä' a'härl' š'š'el'ekä' d'š'š'el'ekä'* (eine noch genauere Parallele wäre hier 13, 5); 6, 17 *miš'wöt' — 'š'š'el'ekä' — huqqlm*. Jede dieser Parallelen weist aber beiläufige Unterschiede auf.

<sup>94</sup> Smend 9f erklärt das Fehlen der Bundesformel so: „Das Fehlen der eigentlich entscheidenden Worte Jahwes und Israels im Bericht des Königsbuches ließe sich ohne weiteres erklären mit der auch sonst zu beobachtenden Scheu, Jahwe direkt als Bundespartner zu nennen.“ Er wird aber oft genug als Bundespartner genannt. Die Erklärung ist wohl einfach in der Erzählabsicht des Textes zu suchen. 2 Kg 23, 3 denkt ja gar nicht daran, ein volles Ritual abzuschildern. Es möchte nur gerade von dem Eid (*berit*) spre-



ohne dabei irgendwelche generellen Überlegungen darüber, an welcher Stelle des Geschichtsverlaufs eine solche Formel wohl zu erwarten sei, ins Spiel zu bringen.

1. Die Formel scheint nach Jerusalem zu gehören. Die Belege bei Sacharja (1), in priesterschriftlichen Texten (10), in Ezechiel (6) und Jeremia (8) sind Jerusalem zuzuordnen. Dasselbe gilt von den deuteronomistischen Belegen im Rahmenwerk des Buches Deuteronomium und in den Büchern Jos — 2 Kg, ob sie nun von deuteronomistischer Hand stammen oder in eingearbeiteten Quellentexten stehen (6). Bei den Belegen im Kernstück des Deuteronomiums (4) kann man verschiedener Meinung sein, je nachdem, ob man das Buch aus dem Norden kommen läßt oder es in Jerusalem ansiedelt, und außerdem je nachdem, wie früh oder wie spät man die Volksaussagen in den Text eingetragen werden läßt. Nimmt man mindestens für diese Aussagen Jerusalemer Ursprung an<sup>95</sup>, dann bleibt von den 36 Belegen der Formel nur Ex 19, 5f, wo sich über den geographischen Ursprung schwer etwas ausmachen läßt. Bei den entfernteren Anklängen sind die drei Psalmen wohl auch Jerusalem zuzuordnen, die beiden Hoseastellen dagegen sind aus dem Norden.

Nun besagt diese Statistik nicht zuviel, da die Formel offenbar erst in der Exilszeit literarisch produktiv wurde und dann natürlich nur der jüdische Literaturbereich in Frage kommt. Wichtig ist eher, daß die wahrscheinlich oder möglicherweise vorexilischen Belege in 2 Sam 7, 24; 2 Kg 11, 17; Dt 7, 6; 14, 2; 26, 17—19 in Jerusalem anzusetzen sind. Ferner ist an den 14 Stellen, an denen mit der Formel der Hinweis auf die Herausführung aus Ägypten verbunden ist, stets außer in dem lockerer formulierenden Text Ex 19, 5f die Jerusalemer Formel mit *js*, nicht die eher dem Norden zuzuordnende mit *'lh* gebraucht (Ex 19, 5 gebraucht keine der beiden Formeln)<sup>96</sup>. Aus der Reihe fällt vielleicht Hosea, bei dessen (als wirkliche Zeugen der Formel nicht ganz sicheren) beiden Stellen zwar kein Hinweis auf die Herausführung aus Ägypten steht, wo aber immerhin im 2. Kapitel einmal mit dem Terminus *'lh* von der Herausführung aus Ägypten gesprochen wird (2, 17).

Falls es noch gelingt, den Sonderfall Hosea befriedigend zu erklären, kann man also mit einer Jerusalemer Formulierung rechnen.

2. Man muß damit rechnen, daß im vorexilischen Jerusalem die „Bundesformel“ als ein von Jahwe erstmalig beim Auszug aus Ägypten gesprochenes Wort betrachtet wurde.

Ein positiver Beleg dafür dürfte Dt 4, 45 sein, wo die Formel vom Auszug aus Ägypten im Exil vom Deuteronomisten auf den Augen-

---

chen, in dem Josia und das Volk sich verpflichteten, die in der aufgefundenen Urkunde enthaltenen Forderungen Jahwes zu beobachten. Es ist also gar nicht ausgeschlossen, daß in der gesamten Handlung auch irgendwo die Bundesformel gesprochen wurde.

<sup>95</sup> Vgl. die Verbindung mit *šr* in Dt 7 und 14, und dazu Clements, *Deuteronomy* (s. Anm. 83). Bei Dt 26 und 28 spricht die relativ späte literarische Schicht für Jerusalem.

<sup>96</sup> Zu den verschiedenen Exodus-Formeln vgl. jetzt vor allem W. Richter, *Beobachtungen zur theologischen Systembildung in der alttestamentlichen Literatur an Hand des „kleinen geschichtlichen Credo“: Wahrheit und Verkündigung I* (M. Schmaus zum 70. Geburtstag). München. 1967, 175—212.

blick der Abschiedsreden Moses in Moab umgedeutet wurde<sup>97</sup>. Nimmt man an, daß mindestens zwischen Josia und dem Exil das damalige „Deuteronomium“ periodisch vorgetragen wurde (vgl. Dt 31, 9–13 Dtr), dann ist Dt 4, 45 sogar möglicherweise der Text, auf den sich diese Meinung stützte. Die exilischen Belege dieser Meinung scheinen nicht einer vom andern abhängig zu sein, sondern auf ältere Tradition zurückzugehen: denn sie finden sich bei Jeremia und in der Priesterschrift, dagegen nicht bei Ezechiel. Da die Priesterschrift ihre prophetischen Anregungen gewöhnlich von Ezechiel übernimmt, scheint sie hier eher auf eine ihr selbstverständliche Sache zurückzugreifen.

3. Doch wurde damals offenbar nicht nur davon berichtet, daß Jahwe die „Bundesformel“ beim Auszug aus Ägypten gesprochen habe, sondern es muß auch einen oder mehrere Akte gegeben haben, in denen sie wieder gesprochen wurde. Verschiedenes deutet darauf hin:

a) Dt 26, 17–19 kann zwar auch als eine literarisch-theologische Deutung des Verhältnisses Jahwe-Israel unter Bezugnahme auf die Analogie von Staatsverträgen verstanden werden, aber es liegt doch eher nahe, hier einen Hinweis auf eine Verpflichtungszeremonie zu sehen, die tatsächlich stattfand.

b) Die Tatsache, daß die exilischen Belege häufig ebenfalls die Doppelheit „Bundesformel“ – Gesetzesbeobachtung aufweisen, daß sie aber andererseits die Bundesformel in reinerer und ursprünglicherer Gestalt enthalten als Dt 26, 17–19 und der Kerntext des Dt überhaupt, legt auch nahe, daß sie nicht vom ursprünglichen Deuteronomium abhängen, sondern eben von dem Verpflichtungsakt, in dem die „Bundesformel“ zeremoniell vorkam. Dt 29, 9–14 und 27, 9b. 10 haben die Chance, Fragmente aus dieser Zeremonie zu sein, die uns durch deuteronomistische Hände erhalten sind, weil sie in andere Zusammenhänge eingebaut wurden: Dt 29, 9–14 eine einleitende und Dt 27, 9 b. 10 eine abschließende Deklaration der Eideszeremonie<sup>98</sup>.

c) 2 Kg 11, 17 läßt sich auch so erklären, als solle nur ein Stichwort für den Charakter des Vertrags gegeben werden, ohne daß dabei auf eine bei der Eidesleistung gebrauchte Formel angespielt sein müßte. Immerhin ist die Annahme, es werde ein typisches Stichwort aus dem Zeremoniell erwähnt, die naheliegendere Annahme.

<sup>97</sup> Vgl. oben S. 518.

<sup>98</sup> 29, 9–14 enthält eine Reihe sprachlicher Elemente, die nicht typisch deuteronomisch oder deuteronomistisch, und einige, die ganz eigenständig sind: 1. *beršs*; 2. *'ald* zu *beršs* hinzugefügt; 3. *'br bibršs* (wohl Anspielung auf den Ritus, vgl. Gn 15, 17 und Jr 34, 18); 4. die „Bundesformel“ in unerweiterter Gestalt; 5. „Bundesformel“ als Inhalt des Eids an die Patriarchen. Falls der Deuteronomist erweitert hat, dann höchstens in der Liste der Verse 9f (vgl. Jos 9). Auch in 27, 9b. 10 gilt Ähnliches: 1. *barkšs*; 2. *bjb* Niphal; 3. die Reihe mit Ausdrücken für „Gesetz“ findet sich nur noch einmal in dem späten 4, 40, und da in anderer Reihenfolge. Gerade letzteres spricht dagegen, daß Dt 29, 9f zum Kernstück des Deuteronomiums gehört und ein Bindeglied zwischen 26, 19 und 28, 1 bildet, wie oft angenommen wird.

d) Schließlich sei noch auf die Bedeutung hingewiesen, die dem Wort „heute“ in Dt 26, 17—19 (zweimal); 27, 9b. 10 (einmal) und 29, 9—14 (fünfmal) gegeben wird. Speziell Dt 29, 13f ist kaum nur als erfundene Beschreibung von Moseworten denkbar.

Alles zusammengenommen dürfte auf einen wirklichen Bundschließungsakt zwischen Jahwe und Israel hinweisen, der in die Königszeit gehört. War es ein einmaliger oder ein wiederholter Akt?

4. Es scheint sich um einen wiederholbaren Bundschließungsakt zu handeln. Eine regelmäßige liturgische Bundeserneuerung läßt sich weder beweisen noch ausschließen. Für die Wiederholung des Bundschließungsakts beim Regierungsantritt des Königs von Jerusalem haben wir einen zwar schwachen, aber positiven Hinweis.

Smend hat mit einem einmaligen Akt gerechnet: dem „Bundes-schluß“ des Josia. Es wurde gezeigt, daß hierfür keinerlei Anhaltspunkte vorliegen. Wenn es einen positiven Hinweis auf einen Bundschließungsakt, bei dem die „Bundesformel“ verwendet wurde, gibt, dann ist dies 2 Kg 11, 17. Der Text führt uns ins 9. Jahrhundert. Es spricht aber einiges dagegen, daß es sich damals um einen einmaligen Akt handelte. Es herrschte Eile, dazu kam es gerade darauf an, bei dem jungen König das Normale zu vollziehen, damit seiner Herrschaftsergreifung später nichts nachgesagt wurde. Deshalb wurden die Dinge ja vermutlich auch aufgezeichnet und sind uns erhalten<sup>99</sup>. So fehlen uns alle positiven Hinweise darauf, daß es einen — dann natürlich sehr wichtigen und einprägsamen — Bundschließungsakt während der Königszeit — und dann natürlich nicht zu früh in derselben — gegeben habe, von dem die literarischen Belege der „Bundesformel“ direkt abhängig seien.

Rechnet man deshalb eher mit einem wiederholbaren Ritus, dann muß man — anders als Smend — sofort zwei Möglichkeiten ins Auge fassen. Entweder ein Fest, das den Ritus jedes Jahr oder — man denke an Dt 31, 9—13 — jedes Sabbatjahr wiedergebracht hätte. Oder einen bestimmten Anlaß im Volksleben, der vielleicht nicht regelmäßig, sondern in unregelmäßigen Abständen wiederkehrte, wie zum Beispiel der Regierungsantritt eines neuen Königs.

Es ist zuzugeben, daß in den letzten Jahrzehnten etwas zuviel Feste und Rituale rekonstruiert worden sind und daß etwas mehr Skepsis heilsam wäre. Umgekehrt sollte man die Möglichkeit, daß sich in unseren „literarischen“ Texten kultische Abläufe und Texte spiegeln, auch nicht einfach beiseitefegen. Es gab schließlich Tempel, Heiligtümer, Feste und Riten. Was hätten die Priester denn den lieben langen Tag tun sollen? Das Volk ging auch gern dorthin. Und man nahm das, was dort geschah, gesagt und gesungen wurde, auch in sich auf und wurde davon geprägt. Warum darf sich dann nicht manches im Alten Testament spiegeln, auch wo es nicht ausdrücklich gesagt wird? Daher ist es besser, nicht die Möglichkeit zu leugnen, daß es eine regelmäßige Bundeserneuerungszeremonie gegeben hat, bei der die „Bundesformel“ gebraucht wurde. Umgekehrt wird man betonen

<sup>99</sup> Gegen S. Herrmann, Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament (BWANT 85). Stuttgart 1965, 100 Anm. 42.

müssen, daß dafür praktisch kein positiver Anhaltspunkt gegeben ist. Dt 31, 9–13 liegt uns in deuteronomistischer Gestalt vor, und es ist nicht beweisbar, daß der Dtr hier einen älteren Text aufgenommen hat. Damit beweist der Text aber direkt nur etwas für die Zeit unmittelbar vor dem Exil. Hinter Josia führt er nicht notwendig zurück. Dazu kommt aber, daß er nicht auf die „Bundesformel“ hinweist und nicht von einer Bundeserneuerung, sondern nur von der Verlesung des Toratexte spricht und dabei besonders die Kinderkatechese unterstreicht. So bleibt das Bundeserneuerungsfest mindestens im Zusammenhang der Frage nach dem Sitz im Leben der „Bundesformel“ eine Möglichkeit, auf die es keine positiven Hinweise gibt.

Anders ist es mit der Möglichkeit, daß bei der Investitur eines neuen Königs in Jerusalem in einem Ritus auch der Bund zwischen Jahwe und Israel neu beeidet wurde. Dafür haben wir den zwar sehr knappen und mit vielen Problemen beladenen, aber doch schwer wegzudiskutierenden Beleg in 2 Kg 11, 17, der schon mehrfach herangezogen wurde. Baltzer hat ihn für das, was er „Bestätigung des Bundes“ nannte, mit mehreren anderen biblischen Texten in Zusammenhang gebracht<sup>100</sup>. Unter seinen Hinweisen scheint bei der Diskussion der „Bundesformel“ besonders der interessant zu sein, daß ja auch das Deuteronomium im Sinne des Deuteronomisten den „Moabbundesschluß“ an dem historischen Punkt ansetzt, wo die Führung Israels von Mose auf Josua übergeht. Ob bei der „Bestätigung des Bundes“ bei Gelegenheit der Investitur eines Königs auch jedesmal eine Urkunde in der Form des „Bundesformulars“ ausgestellt wurde, ist eine andere Frage, die hier völlig unberührt bleiben kann. Es kann auch offen bleiben, wann die Erneuerung des Gottesbundes bei der Thronbesteigung eines neuen Königs eingeführt worden ist. Der ins 9. Jahrhundert verweisende Beleg spricht dafür, daß das recht früh in der Monarchie geschah. Ferner kann offen bleiben, ob der Ritus durch die ganze Königszeit hindurch jedesmal beim Regierungswechsel beobachtet worden ist. Es ist durchaus denkbar, daß die assyrische Oberherrschaft ihn unmöglich machte und daß die „Bundeserneuerung“ des Josia 621 gerade die Wiederaufnahme des alten Brauchs nach Abschüttelung dieser Oberherrschaft war. Entscheidend ist nur, daß wir einen wenn auch kleinen positiven Hinweis darauf haben, daß es einen Bundesschlußritus mit „Bundesformel“ gab, der sich bei der Investitur eines davidischen Königs wiederholen konnte. Nichts hindert die Annahme, daß in den dabei gebrauchten Texten die Bundesformel als aus der Zeit des Auszugs aus Ägypten stammend vorgestellt wurde.

Ohne dies als eine eigentliche Bestätigung des Erschlossenen werten zu wollen, sei darauf hingewiesen, daß ja auch in 2 Sam 7, 24 die „Bundesformel“ im Zusammenhang der göttlichen Regelung der Davidnachsfolge erscheint. Ebenso könnte der Deuteronomist in 1 Sam 12, 22 gerade deshalb dazu gebracht worden sein, auf die „Bundesformel“ anzuspielen, weil es hier um den Übergang der Herrschaft von Samuel auf Saul geht. Wenn in Jr 24, 7 mit Hilfe der

<sup>100</sup> Baltzer, Bundesformular (s. Anm. 29) 71–90.

Bundesformel neues Heil für die Verbannten verheißen wird, folgt sofort in Vers 8—10 die Unheilsansage für den in Jerusalem verbliebenen König und das ihm verbliebene Volk. Schließlich haben wir drei prophetische Zukunftsverheißungen, in denen sich das Motiv des neuen Fürsten, neuen Königs, neuen Davids unmittelbar mit der „Bundesformel“ verbindet: Jr 30, 22 (vgl. 21 *'addir* [?], *mōšēl*)<sup>101</sup>, Ez 34, 24 (vgl. 23 *'abdī dāwīd*; 24 *'abdī dāwīd nāšī* *b'rokkām*) und Ez 37, 23. 27 (vgl. 22 *melek 'ehād, melek*; 24 *'abdī dāwīd, melek*; 25 *dāwīd 'abdī, nāšī*)<sup>102</sup>. Es ist nicht ausschließbar, daß diese Motivverbindung neu ist und daß die drei Stellen literarisch zusammenhängen. Aber es ist ebensogut möglich, daß hier in der Zukunftsansage vielleicht der alte Zusammenhang der Vergangenheit wieder aufscheint: wenn ein neuer König kommt, wird auch das Gott-Volk-Verhältnis neu. Sollte etwa die Aufspaltung des „Volkes“ in „priesterlichen Herrscher und heiliges Volk“ in Ex 19, 6 ebenfalls von diesem alten Sitz im Leben der „Bundesformel“ her zu erklären sein<sup>103</sup>?

5. So bleibt ein Wort zu Hosea zu sagen. Die Tatsache, daß sich unter Umständen auch in Os 1, 9 und 2, 25 die „Bundesformel“ spiegeln könnte, wird man in dem Maß als Gegeninstanz gegen die hier ertasteten Möglichkeiten der Frühgeschichte der „Bundesformel“ empfinden, in dem man mit einem Kommunikationsbruch zwischen Nordreich und Südreich rechnet. Und in dieser Frage sind die Meinungen heute geteilt. Doch sei mindestens daran erinnert, daß Hosea als Zeuge für die „Bundesformel“ deshalb verdächtig ist, weil dort nicht die typische Konstruktion mit doppeltem *lāmēd* belegbar ist und in 2, 25 eine Aufteilung auf die Redenden vorliegt, die sonst im Zusammenhang mit der „Bundesformel“ nicht belegt ist<sup>104</sup>. Es mag trotzdem sein, daß die „Bundesformel“ bis in Hoseas geistige Heimat hineingeklungen ist, denn vermutlich darf man gerade nicht mit einem echten Eisernen Vorhang zwischen Nord und Süd rechnen. Aber Hosea kennt sie nicht aus dem Ritual selbst als unverletzliche Formel, er ist sich auch nicht so sicher über die mit ihr zu verbindenden Motive, er hat sie auf seine Weise mit der Sprachwelt verbunden, aus der er eigentlich kommt.

Alles, was in diesem letzten Abschnitt entwickelt wurde, ist sehr gebrechlich. Es kann schon dadurch zerfallen, daß jemand der Meinung ist, die „Bundesformel“ gehöre zum alten deuteronomischen Gut, und dieses Gut sei erst spät nach Jerusalem gekommen, vorher habe es nur im Norden gelebt. Diese Feststellung mag noch einmal unterstreichen, daß hier nur versucht wurde, aus den leisen positiven Hinweisen, die uns die Texte geben, Möglichkeiten zu erschließen. Das Hauptergebnis des Artikels bleibt das, was zu Dt 26, 17—19 und zu seiner Bedeutung für die Geschichte der „Bundesformel“ gesagt wurde. Da ist der Grund etwas fester.

<sup>101</sup> Hierzu vor allem Herrmann, *Heilerwartungen* (s. Anm. 99) 221 Anm. 22; M. Sekine, *Davidsbund und Sinalbund bei Jeremia*: VT 9 (1959) 47—57, 54.

<sup>102</sup> Zu den beiden Ezechielstellen vgl. vor allem Herrmann, *Heilerwartungen* (s. Anm. 99) 266—275, und A. Caquot, *Le mesianisme d'Ézéchiel*: Sem 14 (1964) 2—23.

<sup>103</sup> Zu Übersetzung und Zeitanatz vgl. oben Anm. 82.

<sup>104</sup> Zach 13, 19 dürfte von Hosea abhängig sein.